Luz Gómez

SALAFISMO

La mundanidad de la pureza

Luz Gómez

SALAFISMO

La mundanidad de la pureza

Luz Gómez

SALAFISMO

La mundanidad de la pureza

CATARATA

Luz Gómez

Catedrática de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido profesora titular de Traducción e Interpretación de la Universidad de Alicante e investigadora visitante en la Universidad Americana de El Cairo y en la Universidad de Columbia (Nueva York). Es autora, entre otros, de los libros Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de Adil Husayn (CantArabia, 1996), Entre la sharía y la yihad. Una historia intelectual del islamismo (Catarata, 2018) y Diccionario de islam e islamismo (Trotta, 2019). Colabora en El País y otros medios de comunicación. Es Premio Nacional de Traducción por su versión de En presencia de la ausencia, del poeta palestino Mahmud Darwix (Pre-Textos, 2011).

Luz Gómez

Salafismo

LA MUNDANIDAD DE LA PUREZA

Este libro es resultado del proyecto de I + D + I "Representaciones del islam en el Mediterráneo 'glocal': cartografía e historia conceptuales" (RTI2018-098892-B-100), financiado por FEDER/MICINN.

Diseño de cubierta: Pablo Nanclares

© Luz Gómez, 2021

© Los libros de la Catarata, 2021

Fuencarral, 70

28004 Madrid

Tel. 91 532 20 77

www.catarata.org

SALAFISMO

LA MUNDANIDAD DE LA PUREZA

isbne: 978-84-1352-333-0

ISBN: 978-84-1352-325-5

DEPÓSITO LEGAL: M-27.065-2021

IBIC: HRH/JFSR2/HPDC

impreso en artes gráficas coyve

este libro ha sido editado para ser distribuido. La intención de los editores es que sea utilizado lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y que, de reproducir partes, se haga constar el título y la autoría.

PRIMERA PARTE

SALAFISMO Y HIERBAJO

En 1983, Terry Eagleton, mordaz crítico literario marxista, recuperó una feliz comparación del también crítico John M. Ellis, más preocupado por los estragos del deconstructivismo, a propósito de la similitud entre las nociones de “literatura” y “hierbajo”. Decía Ellis que la noción de “literatura” funciona de forma parecida a la de “hierbajo”, en el sentido de que los hierbajos no son ningún tipo específico de planta, no gozan de rasgos aislables que los definan, sino que son meras molestias para el jardinero o el labriego: “Al igual que ocurre con la categoría de las malas hierbas, la de los textos literarios consiste sencillamente en lo que, según se ha acordado de modo general, los miembros de la comunidad pueden utilizar de esa manera”[1]. Esto es, la simple variación del contexto hace que el hierbajo se convierta en planta medicinal: una decocción de ortigas alivia el reúma. Por su parte Eagleton afirma:

Como diría un filósofo, “literatura” y “hierbajo” son términos más funcionales que ontológicos; se refieren a lo que hacemos y no al ser fijo de las cosas. Se refieren al papel que desempeña un texto o un cardo en un contexto social, a lo que lo relaciona con su entorno y a lo que lo diferencia de él, a su comportamiento, a los fines a los que se le puede destinar y a las actividades humanas que lo rodean[2].

La noción de “salafismo” bien pudiera pertenecer a la misma “familia” que Eagleton acota para “literatura” y “hierbajo”: goza de un amplio espectro, es más funcional que ontológica, se define de forma relacional y está sometida a continua reformulación. En este sentido, el salafismo puede tenerse por algo tan molesto o dañino como un hierbajo, o por cosa tan preciada y benéfica, a la vez que es una experiencia individual y colectiva, como la literatura. Pero más en concreto, y al igual que sucede con las categorías de literatura o hierbajo, el significado de “salafismo” también depende de su uso social, de los tiempos en que se adopta y de la audiencia a la que se dirige. Por ello, para explicar qué es el salafismo se ha de ahondar en las motivaciones del uso del término y en su función. Se han de revisar las definiciones, incluso contradictorias, que desde el

siglo IX se han disputado la verdad acerca de qué es el seguimiento de los sálaf (‘los ancestros’), es decir, el salafismo, hasta el punto de que, como avisa Henri Lauzière, el salafismo hoy podría acabar siendo víctima de su propio éxito[3]. Tanto es así, convendría añadir, que el salafismo en general está en peligro de licuefacción en términos semánticos, aunque no solo, a la luz de su deriva takfirista. En ello reside su atractivo posmoderno y, también, su futuro glocal tras las revueltas mundiales de 2011.

Capítulo 1

El salafismo es una cosa y la contraria

La licuefacción semántica de la noción de “salafismo” no se debe solo a que se mezclen y confundan el territorio de las ideas, el de los conceptos, el de las ideologías, el de las doctrinas, el de las etiquetas y hasta el de las marcas, sino a que, además de significar mucho, significarlo funcionalmente tiene el riesgo de acabar valiendo para una cosa y la contraria. Los salafistas, gentes de mentalidad líquida, “permanentemente transitoria”[4], olvidan, y con rapidez, los usos y la información obsoletos, en lugar de construir estrategias a tenor de los aprendizajes del pasado, por más que sostengan justo lo contrario, que la suya es una verdad inmutable revivida. Y si bien actúan y planifican el presente en condiciones de incertidumbre endémica, lo hacen con una vocación de universalismo que casa con el tiempo glocal, el tiempo de las soluciones locales que interactúan con las estructuras globales y las “refractan”, en lugar de sufrir solo las consecuencias de la globalización[5].

Una definición escurridiza

La definición de “salafismo” (en árabe, salafiya) es una de las más controvertidas del espectro islámico. A ella le dedica sus buenas páginas la moderna literatura islámica sobre la materia, cuyas exposiciones comienzan por las tradicionales distinciones entre gramática (luga) y pragmática (istilaha)[6]. El denominador común de las distintas definiciones es retrotraer el significado del término a su etimología y conjugarlo con su morfología. Así, salafiya, con el sufijo árabe -iya que denota en primera instancia que se trata de un nombre colectivo, significaría ‘los de los sálaf’, o en terminología final, ‘los salafistas’. La apropiación de este sufijo por los ismos contemporáneos ha sido cosa de la lengua árabe del siglo XX, y la salafiya, como tantas otras tendencias, no ha sido ajena a la traslación de su semántica de las personas a las ideas, de “los salafistas” al “salafismo”. De todo ello se derivan dos cuestiones de radical importancia: qué o quiénes fueron los sálaf y qué propuesta hicieron como para crear una corriente de seguidores.

Una revisión de la historia de cómo se fraguó el concepto de sálaf revela bien a las claras los problemas que arrastra la definición de salafismo, sujeta a las contradicciones entre el esencialismo que propugnan sus seguidores y su concreción funcional en la historia.

Para empezar, hay que indicar que, aunque no existe un consenso generalizado entre los musulmanes sunníes sobre quiénes y cómo fueron los sálaf, sí lo hay en que hubo unos primeros musulmanes modélicos que encarnaron el mensaje islámico primigenio. Sin embargo, el Corán no recoge el término sálaf referido a un colectivo humano, y mucho menos a un modelo de probidad islámica. Todo lo que se infiere del Corán a partir de los usos del étimo s-l-f, que tiene solo ocho menciones, alude al pasado anterior al islam, esto es, a lo preislámico si no antiislámico. Según la Revelación abrahámica definitiva, que es como el Corán se caracteriza a sí mismo, ella ha venido a abolir ese pasado haciendo tabla rasa sin

mayores ajustes de cuentas, siempre que el musulmán no reincida en los extravíos precedentes (C 2:275, 4:22-23, 5:95, 8:38). Algunas aleyas hacen de ese pasado un contramodelo del islam. Tal sería el caso, por ejemplo, del pueblo egipcio seguidor de Faraón: "Cuando Nos hubieron irritado, Nos vengamos de ellos anegándoles a todos, / y sentamos con ellos un precedente [sálaf], poniéndolos como ejemplo para la posteridad" (C 43:55-56). Aquí, sálaf es antítesis de islam, algo inconcebible para los actuales salafistas. Tan solo en un pasaje, a propósito del Día del Juicio, Dios les dice a los hombres que algo es sálaf en el islam, si bien referido también a la parte del pasado que se acepta; para ello el texto coránico se sirve de una forma verbal [aslaftum]: "Comed y bebed en paz del fruto de lo que hicisteis preceder en días pasados" (C 69:24). En síntesis, se puede sostener que en el Corán sálaf es, sensu stricto, lo pasado[7].

El asunto cambia en el Hadiz. Es aquí donde los sálaf aparecen, aunque escuetamente, como un modelo de conducta propio del islam. En las narraciones que reproducen los hechos y dichos de Mahoma, se encumbra de boca del Profeta a unos sálaf, unos predecesores, entre los que Mahoma incluye tanto a gente de su propia estirpe como, además, a los primeros conversos al islam. No podía ser de otro modo, dada la ruptura que el islam dictamina con el paradigma de la pertenencia tribal propio de la sociedad árabe del siglo VI, a la que se dirigen en primera instancia la Revelación y las palabras de Mahoma. Estos antecesores serían una especie de creyentes prístinos, ejemplares.

En una de las compilaciones de hadices más extensa, y también una de las más reputadas, el Músnad del imam Áhmad Ibn Hánbal (m. 855), se cuentan dos anécdotas sobre Mahoma y sus hijas Fátima y Zainab, de las que se infiere un nuevo significado para "sálaf": el de 'ancestro' o 'predecesor'. En una, el Profeta, en su lecho de muerte (632 d. C.), le dice a Fátima, casada con Ali y madre de Hasan y Huséin, futuros mentores de los chiíes: "Gabriel, la paz sea con él, siempre me examinaba del Corán una vez al año, pero este año lo ha hecho dos veces. No lo veo sino como que la hora de mi muerte ha llegado. Tú eres la primera de la familia detrás de mí y bien está que yo sea tu sálaf"[8]. Es decir, Mahoma se alegra de morir antes que su hija, aunque sea por poco tiempo, y por ello es su sálaf, alguien que, simplemente, la precede en la muerte, en la culminación del

ciclo vital (y hay que deducir que en el más allá). No hay indicio de prevalencia genealógica alguna, si bien tampoco nada que la impida, de modo que los chiíes han hecho uso de esta tradición para legitimar la preferencia de la línea familiar de los alíes en la preservación del mensaje transmitido por Mahoma. Por otra parte, en otro hadiz de la misma colección se narra que Ibn Abbás, uno de los más reputados tradicionistas, pero enemigo de las pretensiones de legitimidad dinástica de los alíes, contaba: "Cuando murió Zainab, la hija del Profeta, este dijo: 'Júntate con nuestro buen sálaf, el bienaventurado Uzmán Ibn Mazún'"[9]. Ibn Mazún no era de la familia de Mahoma, sino uno de los primeros musulmanes, al que el Profeta admiraba por su devoción y piedad. Con todo, y dado el volumen total de hadices (cercano a los 30.000), son menciones más bien insignificantes para un término que luego ha hecho correr tanta tinta.

Aparte de estos usos documentados por Ibn Hánbal, muerto más de doscientos años después de Mahoma, el término sálaf no se emplea en las fetuas de los compañeros del Profeta, los sahaba, documentos que también constituyen criterios de autoridad, aunque más secundarios, en la configuración de la jurisprudencia islámica. Es algo que no deja de ser paradójico si se piensa desde una perspectiva salafista, tan obsesionada con la literalidad y enemiga de toda lectura hermenéutica: los sálaf como tales no se mencionan en el Corán y apenas están esbozados en el conjunto de hadices y demás tradiciones del Profeta (la Sunna), si bien el término sálaf es una voz popular y forma parte de varios refranes que versan sobre el carácter modélico de los antepasados[10]. La endeblez de los usos del vocablo, su debilidad desde el punto de vista de la pragmática, es un motivo por el que algunos musulmanes que comúnmente llamaríamos "salafistas" discuten la validez de salafí como apelativo islámico[11], y se decantan por otras expresiones, como ahl al-Sunna wa-l-yamaa ('los seguidores de la Sunna y de la comunidad'), en oposición a ahl al-Bait ('los seguidores de la Casa [del Profeta]'), que serían los chiíes. Sin embargo, la designación ahl al-Sunna wa-l-yamaa se refiere, en su acepción más extendida, a todos los sunníes, aunque los salafistas se la apropien en exclusiva, dado que son ellos, consideran, los verdaderos seguidores de la Sunna y los forjadores de su auténtica comunidad. El rechazo salafista del uso del nombre apelativo salafí debido al carácter extracoránico de la expresión es

algo que condice con la monomanía lingüística de todos los salafistas, que incluso les lleva a considerar que la lengua de un verdadero musulmán solo debería ser el árabe, por lo que su aprendizaje es uno de los primeros pasos en la educación salafista[12]. Tampoco en el bando contrario, el de los detractores del salafismo, ha pasado inadvertida esta falla terminológica de quienes se proclaman salafistas. La denuncian en particular los chiíes, que han sido blanco histórico de las invectivas salafistas, entre otras cosas por su apoyatura doctrinal en significados no explícitos o bátin del texto coránico, lo mismo que, según el parecer de los chiíes, hacen los salafistas[13].

Al margen de las cuestiones de historia lexicológica señaladas, la pregunta que persiste a efectos doctrinales es si existió una categoría de musulmanes sálaf, y, de haber existido, hasta cuándo vivieron y cómo y quiénes fueron.

Son preguntas heterodoxas para un creyente sunní de hoy, que en el siglo XX dieron pie a un "impensable" (el no cuestionamiento del carácter modélico de los sálaf), pero que en el siglo XXI se actualizan de forma ideológica para fundamentar un nuevo "pensado", si seguimos las categorías posestructuralistas de la teoría del pensamiento islámico de Mohammed Arkoun[14]. Porque lo sálaf fue un "olvidado", un "impensado" en los primeros siglos del islam, a tenor de la escasez de fuentes documentales. Es más, siguió siendo solo un impensado hasta bien entrado el siglo XIX, cuando, con la reacción ortodoxa al reformismo, comenzó el proceso de "travestismo" discursivo que lo convirtió en un "impensable". Este decurso se produjo de la mano de la reconstrucción de un turaz mitológico, es decir, de un legado cultural convertido en tradición intocable desarraigada de la historia, con el que responder a la agresividad de la modernidad occidental importada con el colonialismo.

Así, en la actualidad existe un consenso casi unánime entre los creyentes sunníes en que tanto los compañeros de Mahoma (conocidos como sahaba, el último de los cuales fue Anas Ibn Málik, muerto en 712) como los musulmanes de la generación posterior que estuvieron en contacto con aquellos (conocidos como al-tabiún, 'los seguidores', una generación que llega hasta 796

aproximadamente, año de la muerte de Málik Ibn Anas, epónimo de la escuela jurídico-doctrinal malikí), como los sucesores de estos (tabíu al-tabiín, 'los seguidores de los seguidores', que acaban con el mencionado Ibn Hánbal, muerto en 855), no solo encarnaron el islam más auténtico y fueron fieles a su espíritu, sino que transmitieron mediante los hadices la información recibida y aportaron, además, sus propias conclusiones mediante sus fetuas. De ahí que a todos ellos se les considere en general al-sálaf al-sálih ('los auténticos ancestros'), guardianes de la integridad del islam y un modelo de probidad indiscutible. Es una visión de quiénes son los verdaderos sálaf en la que coinciden tanto salafistas como antisalafistas, si bien dando a su transformación en militancia ideológica, esto es, a la conversión del legado de los sálaf/salafiya en salafismo, un significado y un valor muy distintos.

Entre los actuales salafistas más populares se cuenta el jeque Áhmad Farid de Alejandría, uno de los líderes de la agrupación egipcia Al-Dawa al-Salafiya, pionera en la elaboración del "artefacto doctrinal" posmoderno llamado "salafismo". Farid es autor de un pequeño manual de preguntas y respuestas titulado Al-Salafiya. Qawáid wa-usul (El salafismo. Bases y fundamentos), que comienza justo con estas dos preguntas: quiénes son los sálaf y quiénes son los salafistas. Este opúsculo se regala a los interesados que se acercan a las mezquitas de la agrupación, que son muchas y están bien repartidas por todo Egipto. El prontuario del jeque Farid es un buen ejemplo de literatura didáctica salafista a nivel rudimentario, tanto por su contenido como por su formato, apenas una libreta impresa a dos tintas —en rojo las preguntas, en azul las respuestas— que cabe en el bolsillo de la camisa. A la primera pregunta: "¿Quiénes son los sálaf?", responde el catecismo salafista: "Son los sahaba, y los que les siguieron, y los que siguieron a estos en los tres primeros siglos bienaventurados", y se añade que así lo indicó Mahoma en un hadiz transmitido por al-Bujari (nº 2.651) y Múslim (nº 2.535), o lo que viene a ser lo mismo, de autenticidad indiscutible: "Los mejores de vosotros son los de mi tiempo, luego los que les sucedieron, y luego los que les sucedieron"[15].

Este hadiz se repite hasta la saciedad en la literatura salafista, por más que el término objeto de discusión (sálaf) no aparezca en él. Lo que no suelen apuntar los salafistas es que este hadiz, según observa

el jeque sirio Muhámmad Said Ramadán al-Buti (1929-2013), que ha sido uno de los más activos críticos de los salafistas, continúa así: "… y luego vienen las gentes que anteponen la declaración de fe [chahada] de cualquiera de los suyos a su mano derecha, y que hacen de su mano derecha su chahada"[16].

Nos hallamos, pues, ante dos lógicas encontradas dependiendo de si se recorta el hadiz o se toma por completo. En el primer caso, la calidad de sálaf se detiene en el siglo III de la hégira, y con ello se fosiliza el modelo. En el segundo, se hace extensiva tal excelencia a todo verdadero musulmán a lo largo de los siglos, o lo que es lo mismo, a quien antepone a su hermano en la fe a sí mismo. De la segunda interpretación se deriva que no hay lugar para el ser salafista, porque el verdadero musulmán ya sería un sálaf por sí mismo, siempre y cuando se integre, hasta casi diluirse, en la comunidad, con "los suyos".

Esta controversia, el que exista una diferencia entre ser sálaf y ser salafista, incluso la necesidad misma de establecer tales distinciones, es habitual entre salafistas y antisalafistas. El jeque Farid le dedica precisamente la segunda pregunta de su catecismo: "¿Quiénes son los salafistas?", y rebate a quienes critican el uso de nuevas denominaciones como si no bastara con el islam. Afirma Farid que los salafistas "son los que profesan el credo de los sálaf íntegros, y siguen el método de los sálaf en la comprensión del Corán y la Sunna". Y remonta la necesidad de distinguir "salafista" de "musulmán" a las disputas que se produjeron en torno al carácter creado del Corán en el siglo II de la hégira, justamente en tiempos del imam Ibn Hánbal (780-855), al que retrotrae el origen del término y la justificación de su uso. Según Farid, en su día se hizo necesaria esta distinción ante la división que se había producido entre los musulmanes, que por entonces "dejaron de ser una única comunidad, con un único credo y una forma única de entender el Corán y la Sunna"[17]. Para los salafistas, habría, de entrada, distintas categorías de musulmanes, y la salafista sería la verdaderamente islámica.

Otro destacado jeque salafista también egipcio, Ala Bakr, aporta algunos matices importantes al asunto[18]. Bakr recopiló sus lecciones de sharía del curso universitario 1989-1990 en un manual que se

publicó por las mismas fechas que el opúsculo de Farid, esto es, veinte años después de impartidas las clases, lo cual es sintomático del aumento del interés por el tema, tal y como el propio autor apunta en el prólogo cuando destaca la escasez de textos pedagógicos sobre salafismo. Como la de Farid, también esta publicación se distribuía con liberalidad en los entornos salafistas. En cualquier caso, en lo que respecta a la cuestión de las denominaciones y su significado, Bakr introduce dos elementos sustanciales: por un lado, reflexiona sobre el problema que entraña aceptar más de dos siglos de sálaf a la hora de fijar cuestiones doctrinales; por otro, matiza la genealogía del término salafiya. En cuanto al primer asunto, Bakr da una lista de grupos de los albores del islam que no serían sálaf, es decir, limpia de sálaf espurios el tiempo de los sálaf, podríamos decir. En cuanto al segundo, siendo notorio que el grueso del salafismo actual toma por mentor a Ibn Hánbal, Bakr responde indirectamente que el término habría nacido antes, con la teología especulativa islámica, el kalam, en los debates sobre los fundamentos de la religión, marcados por la islamización de la lógica aristotélica. Los teólogos del kalam se habrían considerado a sí mismos los verdaderos seguidores de los sálaf. Según esto, fue luego Ibn Hánbal el que le dio la vuelta a la noción para ir también contra ellos por su carácter especulativo y no estrictamente escriturario, de modo que el salafismo quedó a partir de entonces vinculado a esta segunda vía, la escrituraria, y sus partidarios recibieron distintos nombres: primero, ahl al-Hadiz (‘los del Hadiz’); luego, el mencionado ahl al-Sunna wa-l-yamaa (‘los seguidores de la tradición/Sunna [de Mahoma] y de la comunidad’); y, por último, hanbaliya (‘los seguidores de Ibn Hánbal’). En este proceso diacrónico que describe el jeque Bakr, juez y parte de la historia salafista, se observa bien la progresiva reducción del campo semántico de la noción poscoránica de sálaf, justo al contrario de la apertura de sentido preconizada por los antisalafistas y, en líneas generales, por todos los no salafistas.

Respecto a los ulemas ajenos a las modernas polémicas salafistas, han rechazado la distinción entre salafista y musulmán, si bien, hasta donde se sabe, tampoco han tratado de sálaf a todos los musulmanes, como cabría colegir del hadiz completo citado por al-Buti. Lo que han hecho ha sido considerar a todo musulmán salafista, esto es, seguidor de los sálaf, pero no sálaf en sí mismo ni

solo salafista. Los libros de glosa coránica y los compendios de jurisprudencia están repletos de argumentos de autoridad que aglutinan en la misma jerarquía a ulamá min al-sálaf wa-jálaq ('los ulemas de los ancestros y los posteriores') y ahl al-haq min al-sálaf wa-jálaq ('la gente de la verdad de los ancestros y los posteriores'). Un ejemplo de ello son las fetuas del jeque Muhámmad al-Chaukani (1759-1834), en nada sospechoso de ser antisalafista y fuente para los mentores del salafismo de la segunda mitad del siglo XX[19].

A pesar de su antisalafismo, al-Buti no fue hombre de rupturas, ni en lo religioso ni en lo político, más bien al contrario: hasta el momento de su muerte, ya iniciada la guerra civil siria, defendió el statu quo de la comunidad musulmana sunní en el régimen baazista. De modo que el jeque sirio no insistió en la línea ontológica del ser musulmán salafista que había insinuado, sino que se limitó a redefinir la noción abstracta de "salafismo", que habría sido una época dorada del islam, pero no el fundamento de una escuela jurídica, ni de un credo o de una praxis distintivos. Con esta triple negación de la existencia de una escuela, de un credo y de una praxis específicamente salafistas, al-Buti respondía a las tres pretensiones históricas con que los salafistas han querido distinguirse del grueso de los musulmanes: acogerse a un sistema específico de interpretación de las fuentes doctrinales para la elaboración de jurisprudencia; sostener una fe diferenciada, con su propio credo (aqida); y disponer de un modelo de prácticas rituales y sociales distintivo. Es más, según este ulema oficialista semejantes pretensiones fuerzan a incurrir en bida, en innovación, el principal mal que, quienes se quieren salafistas, dicen precisamente combatir[20].

Junto a la contundencia de la refutación, lo más curioso de la argumentación de al-Buti es ver que hasta los más feroces antisalafistas recurren a la lógica salafista para desmontarla, lo cual acaba volviéndose en su contra, en la medida en que naturalizan e islamizan, si no fuera islámico —como de algún modo se apunta—, el razonamiento salafista. Porque si se defiende, como hacen los críticos, que el salafismo se reduce a la utopía de la pureza de los orígenes, a un repertorio de ideales que no constituye un sistema, entonces la atemporalidad y la aculturación se imponen sobre el ideal de realización moral islámico en la historia, y ambos

conceptos, atemporalidad y aculturación, son la piedra de toque de la lógica salafista. El error de incurrir en la argumentación a contrario sensu es tan habitual como peligroso: salvando las distancias, sus efectos perversos los resumió magistralmente Audre Lorde en el célebre título de su ensayo Las herramientas del amo nunca desmantelarán la casa del amo[21]. Esto, a los efectos que nos ocupan, supone que salafistas y antisalafistas se hallan atrapados en la misma red conceptual y metodológica, lo cual hace imposible todo proyecto liberador.

Salafismo y pragmática

Si se sigue el razonamiento de al-Buti, que no sus conclusiones, la definición de “salafismo” en cuanto corriente doctrinal entra de lleno en el terreno de la pragmática, de la relación que el hablante establece con la lengua en función de las circunstancias de la comunicación. Y también en esto las herramientas de los antisalafistas coinciden con las de los salafistas.

Fue justamente el imam Ibn Hánbal quien, en el contexto de las pugnas por la apropiación del ideario islámico que marcaron el siglo IX, acuñó el término “salafiya” para distinguir al colectivo de los seguidores de su doctrina frente a los de otras en competición. Desde entonces no ha dejado de ser motivo de discordia tanto en qué consista pertenecer a la salafiya como en qué distingue esto a sus seguidores del resto de los musulmanes o de otros grupos doctrinales del islam.

Según Áhmad Ibn Hánbal —conocido como “el imam Áhmad”, hasta tal punto es una referencia de primer orden para cualquier disquisición doctrinal— el salafista es el que, una vez que le ha llegado la llamada de Dios, se queda con las ganancias previas (recordemos que ‘anticipar’ es el sentido coránico del sema del que deriva sálaf) pero empieza una cuenta nueva. Y cita la aleya 2:275:

Quienes usurean no se levantarán sino como se levanta aquel a quien el Demonio ha derribado con solo tocarle, y eso por decir que el comercio es como la usura, siendo así que Dios ha autorizado el comercio y prohibido la usura. Quien, exhortado por su Señor, renuncie conservará lo que haya ganado [sálafa]. Su caso está en manos de Dios. Los reincidentes, esos serán los condenados al Fuego y en él permanecerán para siempre.

Esta aleya se inserta en el contexto específico que el Corán dedica al tratamiento de las deudas y la prohibición de la usura y, en este sentido, es preciso señalar que el significado etimológico de din ('religión') es 'deuda'[22], y que la deuda que el hombre contrae con Dios para salvarse se paga siguiendo el camino o sharía por Dios marcado. Las nuevas normas que el Corán trajo contrastaban con las prácticas de la sociedad de La Meca del siglo VII, que era fuertemente tribal (y también lo que hoy llamaríamos clasista) y que vivía del negocio religioso de la Caaba o se dedicaba sobre todo al comercio caravanero. En las otras aleyas en que aparece el étimo de sálaf es para indicar la limitación de algunas prácticas sociales previas al islam, como la caza (C 5:95), la endogamia (C 4:22-23) o ciertos ritos (C 8:38).

La glosa que hace Ibn Hánbal le da pie a resolver qué es el salafismo sin salirse de la estricta apoyatura textual y sin recurrir a otras herramientas exegéticas de tipo lógico, tales son los presupuestos metodológicos en que se asientan sus doctrinas. Según Ibn Hánbal, con el Corán Dios ha actualizado una vez más su palabra, que es eterna, pero en esta ocasión para siempre a través de Mahoma, su mensajero, de modo que la conducta de este, la tradición o Sunna que modula, y que está plasmada en el repertorio de usos y costumbres recogidos por quienes convivieron con él, completa, que no modifica, el ideario coránico. Todo lo que no forma parte de esta transmisión bimembre, encerrada en la literalidad del Corán y la Sunna del Profeta, queda fuera de lo sálaf, prosigue Ibn Hánbal. Por ello, los que se sirvan de otras prácticas, como es el caso de la especulación racional o las deducciones silogísticas, incurrirán en innovaciones (bida) que deturpan el mandato coránico; esto es, incurrirán en prácticas "no islámicas" y caerán en el infierno, porque solo sobre ellos y no sobre el objeto de descarrío recae la falta, como se apunta en C 10:27-30:

A quienes obren mal, se les retribuirá con otro tanto. Les cubrirá la humillación —no tendrán quien les proteja de Dios—, como si jirones de tinieblas nocturnas cubrieran sus rostros. Esos morarán en el Fuego eternamente.

El día que les congreguemos a todos, diremos a los asociadores:

“¡Quedaos donde estáis, vosotros y vuestros asociados!”. Los separaremos a unos de otros y sus asociados dirán: “¿No era a nosotros a quienes servíais? Dios basta como testigo entre nosotros y vosotros de que no hacíamos caso de vuestro servicio”.

Allí, cada uno experimentará de nuevo lo que hizo en vida. Serán devueltos a Dios, su verdadero Dueño, y se esfumarán sus invenciones.

En síntesis, en el lenguaje de Ibn Hánbal la salafiya es el colectivo de los partidarios de los sálaf, los musulmanes que se atienen a la letra del Corán y de la Sunna y que descartan otras formas de interpretación basadas en la lógica, como habían hecho los fundadores de las escuelas jurídicas en el siglo precedente.

Pero si difícil es dilucidar quiénes son los sálaf y quiénes los salafistas, más aún lo es determinar en qué consista el modelo que los salafistas se proponen seguir. En este punto, la controversia gira en torno a si el antecedente que en su día hicieron realidad aquellos genuinos musulmanes forja un dogma (aqida), un método (mánhach) o un ritual (ibada) propios, o si bien produce una combinación de estos tres agentes o de dos de los tres, como sucede en la historia general de las sociedades musulmanas, en la que credo, método y ritual siempre han estado compitiendo entre sí por la primacía.

Para comprender cómo se produjo la conceptualización de la noción doctrinal de salafiya (algo así como ‘el islam en su pureza’) con un sentido ajeno a su étimo, es más, que indicaba casi justo lo contrario (lo sálaf era el pasado a superar, las prácticas previas al islam), hay que atender al contexto en que Ibn Hánbal se valió de este neologismo para caracterizar a sus seguidores. Durante el siglo y medio anterior a su prédica, entre 700 y 850, se había ido produciendo la fijación de la jurisprudencia islámica, que se sirvió del racionalismo griego, islamizando los recursos del silogismo, y de las soluciones lógicas establecidas por consenso de los sabios. Estos principios fueron férreamente limitados por Ibn Hánbal, el último de los grandes fundadores de las escuelas doctrinales sunníes, quien, durante su vida, fue testigo de cómo la hermenéutica del

Corán y el Hadiz daba cabida a interpretaciones doctrinales que podían poner en peligro el fundamento de la doctrina islámica, el tauhid, la omnipotencia divina sobre toda su creación, que excluye toda adoración fuera del Dios uno, único y universal. El pasaje coránico citado más arriba alude precisamente a esta cuestión: Dios no admite que se sirva sino a él, y quienes se descarrían deben saber que es responsabilidad suya, no del objeto adorado ni de las formas de la adoración. Por otra parte, la predestinación de lo creado y la eternidad del Corán habían sido cuestionadas por la incipiente dialéctica de los ulemas, quienes intentaron explicar la justicia y la omnipotencia de Dios en términos lógicos. Como respuesta, los hanbalíes se pertrecharon de lo que hoy llamaríamos "la autenticidad de los signos", una semiótica radical de los textos, esto es, del Corán y el Hadiz, que no dejaba resquicio a la hermenéutica mundana. En ello consistiría a partir de entonces al-mánhach al-salafí, el método salafí.

Pero, visto también desde esta perspectiva, el resto de la realidad no era de la incumbencia de los ulemas, por lo que había libertad para la búsqueda de soluciones novedosas, siempre que quedase claro que estaban fuera del fiqh, es decir, de la jurisprudencia islámica de impronta sharií. Hasta tal punto esta disociación entre el campo de lo sharií y de lo no sharií era nítida que Ibn Hánbal, según se cuenta, apenas se ocupaba de las cuestiones mundanas, asociadas al segundo campo. Refiere Abu Daud, uno de los seis principales compiladores de hadices y discípulo de Ibn Hánbal, que "las clases de Áhmad [Ibn Hánbal] eran reuniones del más allá. Nunca mencionaba en ellas asuntos terrenales, jamás le vi hacer mención alguna a este mundo"[23]. El salafismo nació pues como una reacción ultrarracionalista al exceso de racionalismo de la exégesis textual de los primeros ulemas musulmanes. La de Ibn Hánbal fue la primera refutación doctrinal de una larga cadena que caracterizará al salafismo a lo largo de la historia, y que, dados estos orígenes, están en estrecha relación con el desarrollo interno de la doctrina jurídica hanbalí.

Así, a través de la clásica dialéctica islámica de "refutación de la refutación"[24], el salafismo se fue reformulando a través de una relación viva, evolutiva, con el pasado islámico, por más que sus seguidores dijeran que rechazaban lo mundano. El concepto mismo

de salafismo se fue forjando de manera flexible, permeado por interpretaciones textuales dependientes de autoridades en continuo proceso de legitimación, como ha ocurrido siempre en la historia acéfala de la autoridad en el islam. Los grandes momentos de crisis, como los que sucedieron a la caída de Bagdad en manos mongolas en 1258, la consolidación del colonialismo europeo en el siglo XIX o el derrumbe del ideario panarabista en el último cuarto del siglo XX, fueron puntos álgidos en su desarrollo conceptual. En cambio, durante los siglos intermedios el salafismo y sus polémicas cayeron en letargo.

Las afinidades electivas.

Uso y manipulación del Hadiz

En el contexto político árabe de los años setenta, caracterizado por el declive del ideario panarabista, la quiebra de los partidos de izquierda y el ascenso del conservadurismo social, el liberalismo económico y un neoautoritarismo desinhibido, la utopía de la vuelta a los orígenes del islam, que desde finales del siglo XIX había caracterizado la ideologización del islam en islamismo, se revistió de un exclusivismo que no había sido definitorio en las formulaciones islamistas previas. Si bien la intransigencia doctrinal era fruto del ideario de los Hermanos Musulmanes reformulado por Sáyyid Qutb, el fanatismo gremial resultante no estaba implícito en su obra más célebre, Mojones, verdadero manifiesto del islamismo contemporáneo, que atiende más al universalismo del mensaje coránico que a los distingos entre musulmanes.

Los artífices de la popularización de la deriva purista, repleta de reparos doctrinales y distinciones rituales, que a la postre se convirtió en sistémica para el salafismo en su conjunto, fueron los jóvenes egipcios que en la década de 1970 fundaron las yamaat islamiya ('agrupaciones islámicas'), descontentos con el rumbo contemporizador adoptado por la cúpula de los Hermanos Musulmanes en connivencia con el régimen de Anwar al-Sadat (g. 1970-1981). Una parte de ellos se embarcó en la toma del poder a partir de reelaboraciones guevaristas de la yihad[25], pero al mismo tiempo otro sector, más nutrido y, sobre todo, bien financiado por organizaciones de la órbita saudí, reclamó para sus agrupaciones la seña distintiva de "salafista" y marcó distancias tanto con las fórmulas integradoras del salafismo tal y como se entendía hasta entonces como con el islamismo político[26]. Las organizaciones de proselitismo wahabí en auge en todo el mundo por aquellas fechas y las agrupaciones de dawa existentes en Egipto desde principios del siglo XX dieron cobertura intelectual y orgánica a los jóvenes

neosalafistas, aunque en poco tiempo acabaron siendo fagocitadas por ellos.

‘La secta victoriosa’

En el proceso neodoctrinal de depuración del pasado y purificación del presente, una tradición puesta en boca de Mahoma comenzó a repetirse en la literatura sobre la materia:

“A mi umma [dijo Mahoma] le sobrevendrá lo que sobrevino a los hijos de Israel, como dos zapatos de un mismo par, y si entre aquellos hubo quien denunció a su madre, en mi umma habrá quien haga lo mismo. Si los hijos de Israel se dividieron en setenta y dos sectas [milla], mi umma se dividirá en setenta y tres sectas, de la cuales todas, menos una, irán al infierno”. Le dijo [un sahaba]: “¿Cuál es esa, Profeta?”. Él dijo: “La que nos sigue a mí y a mis compañeros [sahaba]”[27].

Es un hadiz del que se sirven habitualmente los grupos puristas islámicos para justificarse y cimentar su exclusividad. Existe otra versión con pequeñas variaciones, de la que todos los que se proclaman detentadores del verdadero islam, siempre proclives a los axiomas, con independencia del orden en el que militen, extraen esta frase que repiten como un mantra: “Mi umma se dividirá en setenta y tres sectas, y todas irán al infierno, menos una: la que nos sigue a mí y a mis compañeros”. Así, por ejemplo, no es raro escucharla en boca de los ahmadíes, quienes, por su afán ecuménico, se hallan en las antípodas teológicas del salafismo. Se sirven de este principio cuando defienden la verdad islámica de la misión de Mirza Gulam Áhmad (m. 1908), su mahdi y mesías prometido, que habría venido a restaurar el islam para la humanidad toda antes del fin de los tiempos. Según esto, los seguidores ahmadíes, la Ahmadía, serían esa secta setenta y tres

anunciada por el hadiz[28].

Junto con el exclusivismo que reconoce y designa a un grupo de musulmanes, hay un segundo aspecto doctrinal importante en la formulación de este hadiz, y es que la secta que se salvará —en este caso, el salafismo— no solo se preservará como no lo harán las demás islámicas —sean anteriores o contemporáneas, igualmente escrituralistas o más especulativas—, sino que el proceso depurativo inherente remite a una genealogía compartida con el resto del monoteísmo abrahámico, iniciado con el judaísmo. Esta incardinación del salafismo en el pasado monoteísta que se abre a la prospección de una restauración es más notoria en otro hadiz que narra la misma anécdota:

Los judíos [dijo el Profeta] se dividieron en setenta y un grupos [firqa]: uno fue al cielo y setenta al infierno; los cristianos se dividieron en setenta y dos grupos: uno fue al cielo y setenta y uno al infierno; por lo que a mí respecta, mediante Su mano mi umma se dividirá en setenta y tres grupos, uno irá al cielo y setenta y dos al infierno". Le dijeron [los sahaba]: "Profeta, ¿cuál es ese?". Él dijo: "La yamaa"[29].

Una lectura atenta de los signos lingüísticos de ambos hadices permite entrever cómo opera la construcción argumental del discurso salafista a partir de la manipulación de tres cuestiones fundamentales: el sujeto, el método y el tiempo; o lo que es lo mismo: quién reinstaura la verdad irrefutable, cómo lo hace y cuándo sucede.

En cuanto al sujeto, los dos hadices restringen la correcta asimilación del legado islámico, y con ello la salvación, a un grupo selecto de entre el magma de grupos del islam. Este grupo el Profeta mismo lo denomina así, "grupo" (la yamaa), o mediante una metonimia en el primer hadiz: "Los que nos siguen a mí y a los sahaba". La caracterización de quiénes constituyen esta yamaa o quiénes son los que siguen al Profeta y sus compañeros ha sido siempre motivo de discordia intraislámica y ha centrado la

discusión sobre la identidad purista del salafista.

En cuanto al método, según ambos hadices los estadios de la tradición abrahámica se despliegan a través de una cadena cíclica de transmisión y de recepción de la verdad a la que sigue una caída en el error, de modo que la Revelación pervive en el tiempo mediante dos categorías irreconciliables pero igualmente necesarias: la de la mayoría, que va al infierno, y la de una minoría que se salva, va al cielo y hace posible la continuidad del legado monoteísta.

Por último, en cuanto al tiempo, categoría que subyace en las dos anteriores, es notorio que el relato introduce la diacronía en la comprensión del islam, pues el Profeta, al emitir su dictamen, mira al pasado y al futuro: al pasado, para explicar que judíos y cristianos sufrieron este sino de forma consecutiva; y al futuro porque, de igual manera, el porvenir será testigo de la división de la umma islámica.

Sin embargo, y aunque pudiera resultar paradójico dada la centralidad de estas ideas en la genealogía salafí, los salafistas contemporáneos rechazan toda imbricación de su verdad en el tiempo y se aferran al "no método" de una supuesta mímesis literalista del modelo de los primeros musulmanes, únicos sujetos auténticamente islámicos. Es más, se adueñan de las dos expresiones que la exégesis acuñó para referirse a estos hadices y se proclaman a sí mismos "el grupo que se salva" (al-firqa al-nayiya) y "la taifa victoriosa" (al-taifa al-mansura). A tenor de ello, el Grupo Islámico Armado (GIA) argelino, por ejemplo, emitió un comunicado en 1995 alzándose en único garante de la Verdad y anatemizando no solo a los que se le oponían, sino a los allegados de sus opositores:

Este es el grupo [el GIA] que se salva, la facción creyente, la taifa victoriosa —si Dios quiere, todo esto acontecerá—, e igual que llamamos infieles a todos los gobernantes injustos, llamamos también infieles a sus familias, sus seguidores y a cualquiera que les preste auxilio u obediencia. Por ello, nos encontrarás persiguiendo a quien sea fiel a los apóstatas, ya sea en las ciudades, en el campo o

en el desierto, para extirparlos por completo y aniquilar sus verdes jardines, apoderarnos de sus posesiones y tomar cautivas a sus mujeres, de modo que prueben su propia medicina[30].

Además de la resignificación que se opera, el uso de estos dos hadices refleja otra particularidad de la epistemología salafista respecto a la corriente general del islam, que tiene que ver con las condiciones de la cadena de transmisión y, por ende, con la autenticidad. Si nos atenemos a las exigencias de verificación convencionales, la autenticidad de una tradición depende, en gran medida, de tres factores: el crédito de quien la transmite, la fiabilidad de la cadena de transmisión hasta llegar al recopilador y la autoridad del tradicionalista que la recoge. Delimitar, pues, este doble recorrido en el tiempo —el del transmisor del hadiz hasta su recopilador, y el del recopilador hasta el tradicionalista— es un ejercicio en el que el salafista despliega sus prácticas electivas para gestionar una exégesis que sustente su verdad. Por ello es muy ilustrativo lo que a este respecto sucede con los dos hadices apuntados.

En ambos casos, ninguno está presente en los dos grandes repertorios canónicos de aceptación indiscutida, el Sahih de al-Bujari (m. 870) y el Sahih de Múslim (m. 875). Esta ausencia es por demás sorprendente dada la primacía que el Hadiz tiene en la cosmovisión salafista, como se explicará en el capítulo siguiente, pero, al mismo tiempo, es sintomática del universo cognitivo del salafismo, proclive a revertir la relación entre centralidad y marginalidad para recrear una cosmovisión islámica propia. Así, estos dos hadices han sido objeto de innumerables discordias entre detractores y partidarios de la corriente salafista. Por un lado, su autenticidad ha sido cuestionada por los ulemas oficialistas y también por los ideólogos islamistas críticos con el salafismo, que toman esta ausencia de los repertorios canónicos como indicio de debilidad. Hasan Hanafi (n. 1935), filósofo egipcio de la que se autodenomina “izquierda islámica”, recuerda que aparecen tarde, en las polémicas teológicas acharíes —movimiento oficialista del siglo X— contra los jariyíes, los chiíes y los mutazilíes, todos ellos contestatarios, mientras que hay otros dos hadices contrastados por

al-Bujari y Múslim que los contradicen, pues encumbran el consenso respetando la pluralidad; son los que concluyen con las aseveraciones de Mahoma “mi pueblo no puede incurrir en el error” y “los desacuerdos en mi comunidad son una gracia divina”[31]. Por el lado de los tradicionistas prosalafíes, con el jeque Muhámmad Násir al-Din al-Albani a la cabeza[32], es la ausencia misma de estos hadices de los compendios de al-Bujari y Múslim lo que ha permitido su novedosa exégesis, que ha contribuido a actualizar la ciencia del Hadiz.

Pero aunque estas dos tradiciones no estén recogidas por al-Bujari ni Múslim, sí lo están en los corpus de otros tradicionistas canónicos. La primera la recopila al-Tirmidi (m. 892) en su Yami (Compendio), quien no obstante la califica de “hasan garib mufassar (‘buena, de extraña explicación’), no conocemos de ella nada más que esta versión”, y añade que solo está transmitida por un sahaba (Abd Allah Ibn Umru) [33]. El caso del segundo hadiz es muy diferente: comparte transmisor con el anterior, pero amplía su espectro de cadenas de transmisión. Con algunas variantes mínimas se encuentra en total en tres de las seis compilaciones clásicas, todas coetáneas, las de Ibn Maya (m. 887), Abu Daud (m. 889) y el mencionado al-Tirmidi[34], lo cual ha servido de argumento a los defensores de sus tesis para reforzar su validez. La traducción que hemos dado es del hadiz en la versión de Ibn Maya, en lo fundamental igual a la de al-Tirmidi. Abu Daud aporta una narración más escueta que presenta algunas variantes léxicas: en lugar de servirse del término firqa (‘grupo, división, compañía’) para denominar a los judíos y cristianos y de umma para los musulmanes, se los llama a todos milla (‘grupo confesional, secta’)[35]. Por lo que respecta a los transmisores, al-Tirmidi afirma que esta es una tradición recogida por Abu Huraira que se puede tener por hasan sahih[36], es decir, de indudable autenticidad, tanto en la cadena de transmisión como en el contenido. Cuenta, entre todas las versiones, con cuatro sahaba como transmisores (Awf Ibn Málik al-Achyi, Abd Allah Ibn Umru, Saad y el mencionado Abu Huraria). Así pues, y según la visión de los salafistas, tanto el número de tradiciones recogidas como el peso de sus transmisores convierten este hadiz en un ejemplo de tradición fundamental e indiscutible, cuyas implicaciones doctrinales, sin embargo, habrían sido marginadas.

Una red de significados compartidos

Ahora bien, el hecho en sí de reconstruir la formulación y transmisión de los hadices pone de manifiesto la endeblez del purismo absoluto que proclaman los actuales salafistas, en la medida en que en su argumentario se tienen que servir de una demostración racional y no de la mera literalidad. Por añadidura, y como es habitual en la transmisión del saber islámico, las referencias de los salafistas a ambos hadices no son directas, no parten de los tradicionistas clásicos que los recopilaron, sino que están filtradas por el argumento de autoridad de otros glosadores y comentadores, entre los que destacan dos ulemas: Imad al-Din Ibn Kazir (m. 1373) y Muhámmad Násir al-Din al-Albani (1914-1999). Ibn Kazir pasa por ser el fundador de la ciencia del Hadiz como disciplina; al-Albani, por su refundador contemporáneo. Esta segunda cadena de recepción que depende del comentarista refleja, una vez más, el carácter mundano, construido, del salafismo, en este caso por la aproximación al corpus mismo, ya que la validez del Hadiz se somete al proceso de recepción del texto en un tiempo, por más que se invoque justo lo contrario. Tanto Ibn Kazir en el siglo XIV como al-Albani en el XX trazaron, al clasificar estos hadices, su propia línea interpretativa de quiénes son "el grupo que se salva" o "la taifa victoriosa", pero también al incorporarlos a sus repertorios, que eran obras que respondían a sus intereses concretos y no al afán de exhaustividad propio de los compiladores clásicos.

En lo que respecta a la autentificación, para ambos autores está garantizada. Ibn Kazir recuperó el segundo de los hadices, más controvertido por las distintas cadenas de transmisión que tiene, retrotrayéndolo a Auf Ibn Málik —uno de los sahaba más distinguidos, que participó en la toma de La Meca— y lo juzgó "sin problema (la bas) en la cadena de transmisión"[37]. Y el jeque al-Albani lo dio por "bueno (yáyyid) y de transmisores probos (riyalu-hu ziqat)"[38].

En cuanto a la glosa del contexto, Ibn Kazir la hace en su último libro, Al-Bidaya wa-l-nihaya (El comienzo y el final), dedicado a las

predicciones sobre el futuro de la umma a partir de juicios de Mahoma. Es esta una obra que, a diferencia de otros libros de historia islámica volcados en la narración de los hechos pasados, se distingue por su afán prospectivo. Y por ello la glosa entera ha sido recuperada por la literatura actual sobre el apocalipsis, uno de los temas preferidos del salafismo yihadista[39]. La "secta victoriosa" se convierte así en la redentora del fin de los mundos. Por su parte, en la revisión de al-Albani hay que destacar que la forma de validación de los hadices refleja un cambio radical que afecta a todo el imaginario salafí, pues se ocupa del trasfondo moral de los transmisores.

En su refundación de la ciencia del Hadiz —algún renegado ha llegado a hablar de "dictadura del Hadiz"[40]—, al-Albani fue un decidido defensor de la revisión del sistema de catalogación: depreció que la validez de una tradición se fundara en la verosímil concatenación de los transmisores, y privilegió la valía moral de estos. Es un método que halla un antecedente en un reputado (y postergado) transmisor de hadices, Ibn Chahín (909-969), quien incluso no dudó en criticar el crédito de notorios sálaf de las segundas y terceras generaciones[41]. Esto significa que desde temprano se vio la endeblez de una reclamación acrítica de lo sálaf como argumento de autenticidad, cosa que al-Albani trató de atajar con su revisión. De este modo, el criterio de autoridad de un hadiz se trastoca: de estar basado en una realidad objetivable (el isnad o cadena de relaciones en el tiempo y en el espacio entre transmisores) pasa a fundamentarse en una apreciación moral que depende, sobre todo, del tradicionista/comentarista[42]. El criterio de valoración moral lleva la tensión textual al paroxismo: el cuerpo narrativo de significado de un hadiz (llamado matn) se diluye y en su lugar emerge como protagonista la cadena de referencias, siempre que demuestre su vinculación con los sálaf auténticos, los únicos valedores de la Verdad. En este caso, es él, al-Albani, quien determina, aunque sea en función de las fuentes históricas o literarias, quién es un transmisor probo y digno de consideración, hasta el punto de que pone en tela de juicio algunos hadices canónicos de al-Bujari y Múslim[43]. El resultado es que los hadices que dan lugar a la noción del "grupo que se salva" son aceptados con independencia de los problemas de conexión de sus cadenas de transmisión, ya que, según un criterio que al-Albani repite en

múltiples ocasiones, “los sahaba son todos justos”[44].

Esta metodología en la selección y transmisión de hadices se traslada a su vez a la manera en que los salafíes establecen sus jerarquías de autoridad. Porque más que aceptar acríticamente cualquier hadiz por el hecho de provenir de la edad de los sálaf, los salafistas lo asumen porque está respaldado por la autoridad de un jeque, cuya valía se suma a la cadena de garantías. Así, se refuerza la conciencia del salafista de integrarse en un universo distintivo, que cuestiona los lugares comunes establecidos incluso en la principal y mayor de las ciencias islámicas desde el propio punto de vista salafista, la ciencia del Hadiz.

Las afinidades electivas llevan al salafista a buscar la autoridad de un jeque contemporáneo que refrende la continua transformación que da sentido a su vida. Lo habitual es que cada jeque tenga una cuota de especialización más o menos propia, de modo que no se producen conflictos de intereses, sino que lo que se articula es, en expresión de Quintan Wiktorowicz siguiendo a Alberto Melucci, “una red de significados compartidos”[45]. La continuidad de la interpretación compartida del islam la materializan los pupilos de cada maestro. Durante los años noventa frecuentaban los círculos salafistas por proximidad geográfica, en busca tanto de conocimiento como de relaciones. Con la naturalización del uso de internet, dos décadas después los jóvenes lo hacen a través de las redes sociales y de páginas web de autoridad reconocida. La centralidad de jeques y ulemas sigue siendo decisiva en el método salafí de puesta en práctica del credo, pues el proceso de incardinación del individuo en la cosmovisión salafista consta de tres fases sin solución de continuidad: predicación, purificación y aprendizaje[46]. Aun así, es frecuente que el neófito salafista indague por su cuenta en busca de hadices ad hoc. El mundo virtual se adapta especialmente bien a la movilidad de las redes salafistas, que antes ya se habían servido de la multiplicidad y de la fluidez para escapar tanto del control de las fuerzas de seguridad como de la cooptación de los órganos de supervisión del islam oficial[47]. Sin embargo, el mundo asociado a internet sí que trastoca la forma de reclutamiento, organización y difusión, pues desterritorializa las redes tradicionales, de carácter local y familiar, y multiplica las posibilidades de refrendo.

En el discurso salafí, la delimitación del grupo mediante la demarcación de sus signos distintivos constituye el núcleo del proceso de empoderamiento del individuo, que es protagonista de su propia transformación[48]. Los signos externos (vestimenta, locuciones, relaciones sociales, actividades laborales y ocio) están marcados por un código de prácticas que excluye a todo el que no lo sigue en su integridad. Es el nuevo método (mánhach). Pero junto a esta ortopraxis social, existe una ortodoxia que estipula los fundamentos de la fe salafí, su aqida. Este credo cercena la realidad so capa de la defensa del tauhid, la omnipotencia divina sobre toda la creación. Pero tanto el método como el credo salafistas parten de la concepción de que cada musulmán, como sujeto individual, se enfrenta al desafío personal de integrarse en el grupo que practica el islam verdadero, el grupo que, según el hadiz antes citado, ha de ser el único de la umma que vaya al cielo y no al infierno. La salvación es pues una opción individual, pero está supeditada, según el ideario salafista, a la correcta integración en el colectivo apropiado.

Capítulo 2

Refutación de la refutación.

El salafismo en la historia

El mayor logro salafista del siglo XX ha sido, posiblemente, la consagración del tópico de que la primacía absoluta de la transmisión textual es un dictado islámico legítimo. Esto supone dar por bueno que con el devenir histórico se ha producido una deturpación del islam, y que la pretensión salafista de retorno al escriturismo, a una pureza textual germinal, no solo es viable sino que es una obligación para reinstaurar el verdadero islam. Es decir, que la historia y la cultura habrían corrompido el islam, y ambas, historia y cultura, deben ser superadas, cuando no negadas, para que sea factible la recuperación del islam primigenio, el único y verdadero islam. Estos presupuestos pueden llevar a pensar que el salafismo se desarrolla mejor en entornos culturales desestructurados y apolíticos, lo cual entroncaría con los procesos de exculturación y desterritorialización que, según Olivier Roy, viven los marcadores religiosos en la actualidad y que propician la islamización del radicalismo[49]. Sin embargo, un recorrido por la historia de las ideas salafistas desde el siglo IX apunta en un sentido muy distinto, y muestra la estrecha relación que mantienen con el contexto, con el mundo, una relación dialéctica cuyo resultado es la construcción de un "artefacto doctrinal" denominado así: "salafismo".

La tradición escrituralista, reductora de las fuentes doctrinales a los enunciados textuales tomados en su presunta literalidad (entendidos por tales los contenidos en el Corán, la Sunna y las fetuas de los sálaf, sean estos más o menos numerosos), recorre toda la historia de la epistemología islámica, desde sus orígenes en el segundo siglo de la hégira (siglos VIII-IX) hasta hoy. Es el método que se conoce como "naql" ('transmisión de autoridad en autoridad'), si bien desde muy pronto, desde inicios del siglo IX, fue quedando relegado a un segundo plano ante la incorporación de métodos especulativos y racionales (lo que se conoce como "aql"). Fuentes textuales y métodos discursivos se amalgamaron hasta conformar la formulación clásica del conocimiento islámico de los usul al-fiqh

(‘fundamentos’) a partir de los cuales extraer furú al-fiqh (‘derivaciones’). Dependiendo de la mayor o menor apertura de los fundamentos fueron configurándose los sistemas doctrinales (mádhab), también conocidos como “escuelas jurídicas”, aunque esta es una traducción pobre a partir del término fiqh, que en un sentido amplio significa ‘estudio, ciencia, conocimiento’. Entre los sunníes, hacia finales del siglo XI quedaron delimitadas cuatro grandes escuelas, conocidas por el nombre de sus epónimos: hanafí (por Abu Hanifa, m. 767), malikí (por Málik Ibn Anas, m. 796), chafií (por al-Cháfii, m. 820) y hanbalí (por el mencionado Ibn Hánbal, m. 855). En este sentido, los usos de la corriente salafista del puro naql entraban en discusión con el método particular de las escuelas, sobre todo de las tres primeras, que en mayor o menor medida incorporaban distintas formas de aql, sobre todo la deducción analógica y el consenso de los ulemas, tomados ambos como principios de autoridad.

Pero que la salafista fuera una corriente minoritaria no significa que no fuera vibrante y, en ocasiones, decisiva en términos políticos e intelectuales. Este salafismo inicial, que no conocía tal nombre, contribuyó de manera fundamental a conformar la epistemología islámica elevando el Hadiz a la categoría de fundamento indiscutible de las ciencias, cuando en un principio no era tal, y hasta admite serias dudas de que Mahoma lo hubiera aceptado. Es conocida, aunque no tanto reconocida, la reluctancia del Profeta a que se fijaran por escrito sus palabras. Se cuenta que Ómar Ibn al-Jattab —el segundo califa (g. 634-644), uno de los más fieles aliados de Mahoma y un hombre de temperamento a quien se debe la fulgurante expansión del islam primero— reprendió a Abu Huraira —el prolífico transmisor de los hadices que dibujan por demás lo que hoy se tiene por ortodoxia islámica— por ir contando anécdotas del Profeta a troche y moche[50]. De ello parece defenderse Abu Huraira en este hadiz:

El Profeta de Dios se acercó a nosotros mientras transcribíamos los hadices y nos preguntó: “¿Qué estáis escribiendo?”. Respondimos: “Cosas que hemos escuchado de ti”. Él dijo: “¿Un libro que no sea el libro de Dios? ¿Sabéis qué? Lo que extravió a los pueblos anteriores

a vosotros es que escribieron libros junto al libro de Dios Todopoderoso". Así que le pregunté: "Profeta, entonces ¿contamos sobre ti?". Y dijo: "Sí, contad, no hay objeción, porque quien mienta sobre mí deliberadamente tiene ganado un sitio en el infierno"[51].

De este modo, la Revelación, el Corán, vino a completarse con una formulación concreta de la sharía basada en el modelo de la vida del Profeta. Los sabios se aprestaron a compilar los hadices, categorizarlos y estudiarlos. Su atractivo en cuanto actualización, casi encarnación, de la Revelación divina en el tiempo y el espacio históricos caló en todas las escuelas, hasta el punto de que, en muchas ocasiones a lo largo de la historia, el Hadiz concebido como fundamento sobre el que establecer la doctrina islámica ha llegado a eclipsar al Corán. Solo a finales del siglo XX comenzó a revisarse esta asunción casi inmemorial, y ello en estrecha relación con la emergencia de la crítica feminista[52] y estructuralista[53] del turaz, o legado cultural islámico.

Tres autores que hoy llamaríamos salafistas intervinieron decisivamente, si bien de manera muy distinta, en el proceso de constitución de una corriente de defensa del Hadiz por encima de las fuentes no textuales, en concreto de la opinión razonada de los jurisconsultos. Fueron llamados por ello ahl al-Hadiz ('Gente del Hadiz'), y son: al-Bujari (m. 810), Ibn Hánbal y, el más representativo, Ibn Hazm (m. 1064).

Al-Bujari es el tradicionista por excelencia. A él se debe la más minuciosa y exigente recopilación de hadices, pues redujo a poco más de 2.600 anécdotas las más de 600.000 que recogió. Su compendio de hadices incontrovertibles, conocido como Sahih al-Bujari (Los incontrovertibles de al-Bujari), se convirtió en lo que, en términos actuales, denominaríamos la fuente primaria del fiqh, en competencia con el mismísimo Corán. La aportación de Ibn Hánbal es distinta: si bien también fue un importantísimo compilador de hadices, no fue el método lo que más le preocupó, como a al-Bujari, sino la completitud. En cuanto a Ibn Hazm, insistió en dejar hablar a las fuentes, en sí y entre sí, despojándolas de las capas de lectura hechas por la historia. La confluencia de todas estas corrientes en una escuela doctrinal que ya se designara como "salafiya" tardó

otros tres siglos en cuajar, y fue obra de Ibn Taimiya (m. 1328) y, sobre todo, de Ibn Qayyim al-Yauziya (m. 1350), su seguidor. A partir de ellos, la historia del salafismo deja de ser guadianesca y adquiere nombre propio, con, a su pesar, la historicidad de la pureza por compañera de viaje.

Del logos hanbalí al logos salafí:

tauhid y Hadiz

A diferencia de las otras tres escuelas doctrinales, la escuela hanbalí no tiene tanto una pretensión sistémica como una actitud inquisitiva holística, de donde parte su consagración del tauhid como cosmovisión islámica. Su fundamento no reside en el método analítico de su mentor, Ibn Hánbal (780-855), sino en el corpus de doctrinas de extremado rigorismo moral que Ibn Hánbal extrae, mediante un literalismo radical, del ingente material del Hadiz, que aún estaba en periodo de compilación. Es algo por lo que los críticos del hanbalismo siempre han cuestionado la validez de esta escuela como sistema jurídico: en términos modernos, el hanbalismo sería una suerte de sistema antisistema, de ahí la facilidad con que confluyó con el salafismo a partir del siglo XIV.

La escuela hanbalí y la sharía del tauhid

La actitud ante textos y método de Ibn Hánbal fue una reacción involutiva a la creciente influencia de la lógica aristotélica, recién llegada a Bagdad, la joven y flamante capital del próspero Imperio abbasí. La filosofía griega estaba siendo traducida al árabe en aquellas fechas, pero la batalla de Ibn Hánbal no era tanto contra el órganon en sí, sino contra su naturalización islámica a través de herramientas jurídicas nuevas, que en la práctica ponían al mismo nivel de fuente jurídica los textos (Corán y Hadiz) y su interpretación racionalista. Para Ibn Hánbal, los principios doctrinales basados en el raciocinio (la analogía o qiyás, propia de los hanafíes, y el criterio de un sabio o ray, propio de los malikíes) introducían innovaciones aislámicas (bida) que podían conducir a conclusiones heréticas, cuando no a la apostasía. Pero, al mismo

tiempo, todo lo que no se hallaba escriturado en los textos dejaba un resquicio a la búsqueda de soluciones novedosas, pues ya no pertenecía al ámbito originalmente islámico. El de Ibn Hánbal era un literalismo volcado en la salvaguardia del tauhid, la cosmovisión unitarista del monoteísmo islámico, y todo lo que quedara fuera de una concepción casi metafísica del tauhid, de las propiedades, principios y causas del ser/tauhid, escapaba a sus intereses (paradójicamente, el margen de libertad y maniobra no era poco en lo que atañe al resto). Así, el tauhid se convirtió en la piedra filosofal del islam, valga la expresión, pues el término tauhid, como sucede con sálaf, tampoco aparece en el Corán.

La experiencia de Ibn Hánbal se halla inmersa en la fase de constitución dogmática del islam, que va del siglo VIII al siglo X. Su formulación de la noción de tauhid fue ante todo una cuestión teológica, centrada en la existencia, la esencia y los atributos del Dios uno y único, creador y sostén del universo. Pero antes y después de Ibn Hánbal, incluso entre sus seguidores, lo teológico no estuvo —nunca lo está— exento de implicaciones sociales y políticas, en la medida en que el tauhid suponía una cosmovisión que se alzaba en criterio valedor para juzgar todo el orden islámico, desde las realizaciones materiales de sus comunidades a las diversas corrientes intelectuales. Los extremos más significativos de qué implicaba la pertenencia a la umma fueron los jariyíes y los muryíes, grupos disidentes de las doctrinas respaldadas por el poder califal, que cuestionaron las consecuencias del pecado y la apostasía para la unidad ummática, siempre en tensión ante la diversidad social y cultural del vasto imperio. Los jariyíes elevaron el Corán a instancia absoluta de observancia islámica, de modo que cualquier desviación de la letra fue considerada kufr, infidelidad herética, y quien incurriera en ella debería ser excluido de la comunidad, incluso eliminado físicamente. Por el contrario, los muryíes rechazaron las pugnas sobre la apostasía y juzgaron que el castigo de una falta grave solo le corresponde a Dios en el Día del Juicio Final, de modo que la estabilidad político-social primaba sobre cualquier pretensión purista. A mitad de camino entre muryíes y jariyíes, otro grupo, el de los mutazilíes, se sirvió de formulaciones silogísticas para rechazar la infalibilidad de los dictámenes de autoridad, incluidos los de los primeros ulemas, los sálaf de las denominaciones posteriores, que se iban quedando atrás en un

mundo cuyos centros de poder, en torno a Bagdad, marginaban cada vez más la cuna del islam, La Meca y Medina. La reacción a la apertura mutazilí vino con la constitución de la teología islámica, que interpretó el tauhid especulativamente para sostener la inmanencia divina en todas las manifestaciones de la creación. De la teología el tauhid se desplazó hacia la filosofía, y entendido como la manifestación de la unicidad divina en todos los órdenes del universo, sirvió para abordar los problemas filosóficos de la religión, a saber: el margen que les cabía a la libertad y a la justicia humanas frente a la omnipotencia divina; la validez de la fe como vía a la razón; la Revelación en cuanto don divino; o los límites a la pluralidad de la manifestación religiosa. Estas cuestiones y sus consecuencias alimentaron los tratados de teología especulativa, que se han respondido unos a otros a lo largo de los siglos con un tauhid ex profeso en la mano. Ya en el siglo XX han determinado tanto las polémicas intersalafistas como los enfrentamientos de los salafistas con las otras corrientes del islam. Y la acusación pronta de ser jariyí, muryí o mutazilí, dependiendo de quién la lance, ha alimentado las polémicas de un islam que ha naturalizado el discurso sobre el progreso y la razón llegados con el colonialismo, pero que trata de islamizarlo con un lenguaje que se quiere anclado en la propia tradición.

La concreción de la crítica doctrinal hanbalí en crítica salafista se produjo en el siglo XIV, gracias a la revitalización de la corriente hanbalí con Ibn Taimiya. El momento coincidió con la definitiva descentralización del poder imperial islámico, que tras la invasión mongola de Bagdad en 1258 nunca más será privilegio de los árabes. La visión de la decadencia del islam de Ibn Taimiya no deja de ser una visión árabe, fuertemente marcada por un pasado de gloria ya vuelto utopía. El nuevo tiempo del islam en ascenso era turco y persa —recuérdese que en 1248 cayó Sevilla y al-Ándalus quedó reducida al octavo sudoriental de la península ibérica—, e Ibn Taimiya, como hoy los salafistas, buscó culpables y soluciones. En su tiempo, las ciencias islámicas ya estaban constituidas en currículo (kalam o teología; tafsir o exégesis coránica; fiqh o jurisprudencia; hadiz o tradiciones proféticas); Ibn Taimiya se formó en todas ellas y en 1282 recibió su iyaza, una especie de certificado que habilitaba para la enseñanza. Basándose en este conocimiento desde dentro no solo denunció las, a su juicio,

desviaciones lógicas y místicas de las que había sido objeto la noción de tauhid, sino que la reformuló. A pesar de sus pretensiones, sus presupuestos fueron más racionales que literalistas, pues no otra cosa que un constructo es su cosmovisión integral de Dios-hombre-mundo como tauhid.

En este proceso, Ibn Taimiya revirtió el decurso doctrinal que había ido disociando las ibadat de las muamalat, esto es, el campo del ejercicio de la fe islámica (ibadat) del de la interacción social (muamalat), o dicho de forma sintética, hibridó la expresión de la fe y la de la cotidianidad. Para ello, dotó de nuevos significados al tauhid y lo convirtió en fundamento del credo islámico, en su dogma de fe (aqida). De hecho, se podría decir que desmembró, paradójicamente, el tauhid en varios tauhides, que hoy repiquetean en los escritos salafistas de todo signo: tauhid al-asmá wa-l-sifat ('tauhid de los nombres y atributos divinos'), tauhid al-uluhiya ('tauhid de la divinidad'), tauhid al-rububiya ('tauhid del señorío')[54]. El primero (tauhid al-asmá wa-l-sifat) es fundamentalmente teológico: versa sobre la esencia y la existencia divinas, cuyos atributos no pueden ser objeto de reflexión, sino de acatamiento literal a partir de su exposición en el Corán. Además, sostiene que otorgar al ser humano alguna de estas características divinas, incluida la capacidad de llevar el razonamiento hasta sus últimas consecuencias, es atentar contra la unicidad de Dios al asociarle seres que comparten sus cualidades. El segundo tauhid (tauhid al-uluhiya) se preocupa de la relación de Dios con el mundo y materializa el vínculo indisoluble entre Dios y su creación: el mundo está lleno de indicios del Dios uno y omnipotente, y el ser humano tiende por naturaleza a someterse y adorarle, de modo que lo antinatural es desviarse de él. Y el tercero (tauhid al-rububiya) atiende a la relación del hombre con Dios y muestra la dependencia absoluta que de su omnipotencia tiene: Dios es creador, administrador y juez único del mundo, ante él al hombre solo le cabe someterse. Con todo ello Ibn Taimiya incorporó el aql, la razón, a la formulación del tauhid, por más que la posteridad haya sostenido lo contrario en ausencia de una lectura en profundidad de lo que significa su crítica a los apriorismos de la lógica, que no al raciocinio humano en sí mismo[55].

Pero al mismo tiempo era preciso redescubrir el camino, la sharía,

una sharía del tauhid, porque para Ibn Taimiya, como se ha mencionado, la fe y el credo islámicos habían de materializarse sin diferenciación en la conducta humana. Quien emprendió esta segunda fase tanto o más importante que la primera fue su discípulo Ibn Qayyim al-Yauziya (1290-1350). Ibn Qayyim volvió la vista al Hadiz para definir una sharía a la manera salafí y se centró en el naql como forma de transmisión garantista de la verdad profética. Para ello rescató al gran sabio andalusí Ibn Hazm, sobre el que ya había llamado la atención Ibn Taimiya valorando su rechazo de las técnicas de razonamiento legal por arbitrarias y por pretender, además, presentar las conclusiones como si estuvieran implícitas en los textos mismos[56].

Ibn Hazm (m. 1064) es un autor de difícil sistematización. Es un polígrafo pero a la vez su materia única es el islam; es teólogo, filósofo, lexicógrafo, genealogista, historiador de las religiones, polemista y jurisconsulto; es el máximo exponente en la historia de la doctrina zahirí, defensora de un literalismo estricto, pero en su obra la impronta chafií es decisiva; es el autor más andalusí de los árabes y el más árabe de los andalusíes; y es, por supuesto, el autor de El collar de la paloma, un pormenorizado —y misógino— tratado sobre el amor. Pero no hay que despistarse con este célebre libro, que en España prologó Ortega y Gasset. Su obra Al-Muhalla fi charh al-Muyalla bi-l-huchcha wa-l-azar (Lo adornado: comentario a "Lo explicado por medio de pruebas y hadices canónicos"[57]) es un voluminoso compendio de derecho chafií, elaborado con anterioridad a la adscripción decidida del autor cordobés a la doctrina zahirí. Este tratado gozó de gran difusión desde pronto precisamente por sus muchos materiales tomados del Hadiz, de los que se sirvió Ibn Qayyim tres siglos después —y que criticó cuando fue preciso[58]— para reconducir la Muhalla a la órbita hanbalí. Es por esta vía como Ibn Hazm llega hasta nuestros días y entronca con los modernos Ahl-i Hadiz indios y se convierte en referente del islamismo de todo tipo, incluido el salafista[59].

Con Ibn Qayyim, el tauhid como fundamento y el Hadiz del naql como método determinaron lo que con el tiempo se consideró la epistemología salafista, que si bien nació del universo hanbalí y con frecuencia se ha confundido con él, es mucho más rica y poliédrica. De hecho, es más bien su carácter antiescolástico el que acercó a

Ibn Qayyim y el zahirismo subyacente al regeneracionismo de finales del siglo XIX y al salafismo posterior. Así, Ibn Qayyim graduó las cinco fuentes de derecho aceptables para los salafíes: el Corán y el Hadiz; las fetuas de los compañeros de Mahoma (los sahaba) cuando no entran en contradicción con el Corán y el Hadiz; los dichos de alguno de estos si no contradicen el Corán, el Hadiz y las fetuas; los hadices con una cadena de transmisión endeble o de dudosa fiabilidad; y a falta de todo lo anterior y solo si es perentorio, el razonamiento por analogía[60]. La última de estas fuentes no ha dejado de ser motivo de discusión, y lo habitual es encontrar autores que solo mencionan las cuatro primeras.

El surgimiento del wahabismo

Durante los cuatro siglos siguientes (XIV-XVII), el salafismo-hanbalismo y sus polémicas cayeron en el letargo. Fue un tiempo que coincidió con el de mayor poderío territorial y político del islam, cuando otomanos, safavíes y mongoles llegaron a dominar buena parte de Europa, Asia y el norte de África. Pero con el decurso del siglo XVIII y los crecientes signos de debilidad de los imperios musulmanes ante el expansionismo europeo, surgieron dos grandes figuras que actualizaron las preocupaciones mayores salafíes: el tauhid como ideario y la lectura directa del Hadiz como método. Fueron Muhámmad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) y Shah Walí Allah (1702-1762), el primero en Arabia y el segundo en India, dos inmensos territorios en los que la islamización adolecía precisamente de la dificultad de controlar la geografía y la sociedad. Estos dos personajes coetáneos coincidieron en el análisis de los males de sus respectivas sociedades y en el tratamiento para sacarlas de su declive moral, a saber: releer y revitalizar el legado intelectual islámico de los sálaf preservado en el Hadiz. Con todo, la situación política del subcontinente indio y de la península arábiga eran muy distintas, pues mientras la India veía declinar la hegemonía política de los musulmanes ante la presión británica, el núcleo central de Arabia vivía ensimismado, en un aislamiento casi endémico respecto a sus costas: la oriental, objeto de la codicia colonial europea desde el siglo XIV; y la occidental, nominalmente

bajo control otomano.

Muhámmad Ibn Abd al-Wahhab imprimió su propio sello al islam hanbalí de Ibn Taimiya e Ibn Qayyim mediante la exigencia de una lectura directa de los fundamentos de la doctrina y el rechazo del seguimiento acrítico, meramente implementador de soluciones ya dadas y repetidas en las compilaciones jurídicas previas (lo que se conoce técnicamente como taqlid). Sin embargo, el nuevo marco de interpretación doctrinal no se abría, todo lo contrario: se reducía la categoría de fuentes doctrinales y jurídicas aceptables al Corán, el Hadiz y los dichos de los sahaba sin intermediaciones, lo cual implicaba cuestionar los métodos habituales de taxonomía de la fiabilidad y aceptar tradiciones que habían sido consideradas dudosas. Por supuesto, se rechazaba el método analógico, tanto el que había primado en la elaboración jurídica tradicional como el de carácter excepcional aceptado por Ibn Qayyim. De este modo Ibn Abd al-Wahhab cuestionó la validez de toda la tradición precedente, a la que acusó de haber sucumbido a la impiedad. Por contra, propugnó un código de valores rigorista y unos imperativos prácticos que frenasen el declive moral y la debilidad política de la Arabia del siglo XVIII. Sus doctrinas se recopilaron en su Tratado del tauhid, o del derecho de Dios sobre sus siervos, una defensa integrista y puritana del monoteísmo, de que Dios es el solo creador y señor del universo, a partir del expurgo de tradiciones de los sálaf "auténticos" y de los verdaderos hadices del Profeta, según su entender. A tenor de esta visión, toda acción o fe dirigida o asociada a cualquier otra cosa que Dios es idolatría, y en ella habrían incurrido todas las prácticas sociales y espirituales de su época (culto a personajes santos, a los antepasados, superchería, sufismo, lenguaje disoluto).

Ibn Abd al-Wahhab comienza su Tratado enumerando las cuestiones que conciernen al tauhid, y parte de la glosa de varias aleyas y de dos hadices que las explican. Las aleyas, en el orden y la fragmentación que las presenta el Tratado, son:

[Dios dice] No he creado a los genios y a los hombres sino para que me sirvan [C 51:56].

Mandamos a cada comunidad un enviado: “Servid a Dios y evitad a los taguts [‘ídolos, falsos dioses’]” [C 16:36].

Tu señor ha decretado que no debéis servir sino a Él y que debéis ser buenos con vuestros padres [fragmento de C 17:23].

¡Servid a Dios y no le asociéis nada! [fragmento de C 4:36].

Di: “¡Venid, que os recitaré lo que vuestro señor os ha prohibido: que le asociéis nada!” [fragmento de C 6:151].

En cuanto a los hadices, el primero está relatado por Ibn Masúd y es conocido como “el testamento del profeta Mahoma”, porque emplea esta expresión:

Quien desee conocer el testamento de Mahoma, al que él puso su sello, que lea desde “Di: ‘¡Venid, que os recitaré lo que vuestro señor os ha prohibido!’”, hasta donde dijo: “Y esta es mi vía recta” [C 6:151-153].

El segundo, narrado por Muad Ibn Yabal, ha hecho correr ríos de tinta. Merece la pena reproducirlo, pues está relacionado con el triple tauhid de Ibn Taimiya que hemos mencionado, a la vez que explica buena parte de la ideología salafista del siglo XX, organizada en torno a una predicación elitista:

Iba con el Profeta a la grupa de un burro cuando me dijo: “¡Muad! ¿Acaso sabes cuál es el derecho de Dios sobre sus siervos, y cuál el derecho de los siervos sobre Dios?”.

Dije: “Dios y su Mensajero saben más”.

Dijo: “El derecho de Dios sobre sus siervos es que lo adoren y no le asocien nada ni nadie. Y el derecho de los siervos sobre Dios es el

de no ser castigados si no le asocian nada ni nadie".

Y dije: "¡Mensajero de Dios! ¿Puedo albriciar a la gente?".

Dijo: "No lo anuncies porque se confiarán"[61].

Los veinticuatro preceptos que establece el tauhid wahabí a partir de estas aleyas y estos dos hadices rezan:

Sabiduría es crear genios[62] y hombres.

El tauhid es adorar a Dios; lo contrario es pendencia.

Quien no se atiene al tauhid, no adora a Dios, pues en el tauhid reside el significado de esta aleya: "Vosotros [los infieles] no adoráis lo que yo adoro" [C 109:3].

Sabiduría es enviar a los profetas.

La Revelación abarca a todos los pueblos.

La religión de todos los profetas es la misma.

Lo más importante: que adorar a Dios no se consigue sino renegando de los taguts; tal es el significado de esta aleya: "Quien no adora a los taguts y adora a Dios, se agarra del asidero más firme" [C 2:156].

Taguts son todo lo que se adora en lugar de Dios.

Son de importancia trascendental para los sálaf tres aleyas de significado preciso de la azora "El botín" [C 6:151-153]. Tratan diez cuestiones; la primera es impedir a toda costa el chirk ['que Dios tenga copartícipes de su divinidad'].

Y las aleyas de significado preciso de la azora "El viaje nocturno" [C 17:22-39] con las dieciocho cuestiones que tratan, que Dios empezó por: "No pongas junto a Dios otro dios, pues te encontrarás

vituperado, abandonado". Y concluyó por: "No pongas junto a Dios otro Dios, pues vituperado e inmisericorde serás arrojado al infierno". Dios, alabado sea, nos ha avisado de la importancia trascendental de estas cuestiones al decir: "Esto forma parte de la sabiduría que te ha inspirado tu Señor".

Y la aleya de la azora "Las mujeres" que se conoce como "La aleya de los diez derechos" [C 4:36] y que Dios altísimo empezó así: "Adorad a Dios y no le asociéis nada".

Prestar atención al testamento del Profeta en la hora de su muerte.

Reconocer que Dios tiene derecho sobre nosotros.

Y reconocer los derechos de sus servidores si han cumplido con el derecho que Dios tiene sobre ellos.

Reconocer el precepto anterior, aunque no lo hagan la mayor parte de los sahaba.

La licitud de ocultar lo que se sabe si es por un interés superior.

La conveniencia de anunciar al musulmán la buena nueva de lo que no conoce.

Temer y solo confiar en la promesa de la misericordia divina.

Decir sobre lo que no se sabe: "Dios y su Enviado sabrán".

La licitud de elegir a algunos para que se instruyan y a otros no.

Ver la modestia del Profeta montando con otro a la grupa de un burro.

La licitud de montar dos personas a la grupa de una acémila.

Reconocer que Muad Ibn Yabal fue ejemplar.

La importancia trascendental de la cuestión anterior[63].

A pesar de su andamiaje en el Corán y en los dos hadices

mencionados, este conjunto de creencias, como en realidad todo el Tratado del tauhid, tiene un carácter profundamente mundano, esto es, está anclado en el tiempo, responde a las prácticas concretas de la Arabia beduina del siglo XVIII y las refuta. En este sentido, Muhámmad Ibn Abd al-Wahhab no procede de forma muy distinta a los jurisconsultos malikíes que sometieron los textos al criterio ponderado de un especialista, un recurso exegético conocido como ray y que, en principio, quedaba al margen del sistema hanbalí. Su propio hermano, Sulaimán Ibn Abd al-Wahhab, que compitió por el liderazgo del proyecto wahabí y tras varias sublevaciones acabó derrotado, le acusó no de no estar capacitado para hacer exégesis por carecer de la cualificación suficiente —esta hubiera sido la crítica de los malikíes—, sino de que sus pruebas textuales eran débiles[64]. Así, por ejemplo, la apoyatura de ambos hadices es muy distinta: de entre los seis compiladores clásicos, el primero solo lo recoge al-Tirmidi, y algunos expertos cercanos al salafismo, como el jeque Muhámmad Nasr al-Din al-Albani, el gran tradicionalista del siglo XX, contradice a al-Tirmidi y lo cataloga como débil en esta formulación en concreto; en cambio, el segundo hadiz pertenece al grupo de los compartidos por al-Bujari y Múslim, cuya autenticidad es indiscutida[65].

El Tratado del tauhid dio pie, desde muy temprano, a glosas e impugnaciones de las glosas —todo ello, una vez más, en el más puro estilo árabe de "refutación de la refutación"—, que, en cualquier caso, consolidaron la noción de tauhid como dogma salafí por excelencia. Entre las primeras glosas se cuenta una inacabada del nieto de Ibn Abd al-Wahhab, Sulaimán Ibn Abd Allah (m. 1818), cuyo extremismo en la condena de otras visiones del islam ha de enmarcarse en el contexto del cerco y caída del primer Estado saudí (1744-1818) a manos otomanas[66]. Más tarde, otro nieto del patriarca, Abd al-Rahmán Ibn Hasan Al al-Chaij (1780-1869), recondujo el Tratado del tauhid al orden tradicional sunní en una glosa personal titulada Fath al-Mayid (Inspiración del Glorioso)[67], esta vez en una época marcada por la lucha por la supervivencia del legado familiar durante el segundo emirato saudí (1824-1891). En esta obra, Ibn Hasan introduce las pertinentes referencias a las autoridades clásicas (al-Qurtubi, Ibn Kazir, al-Suyuti e Ibn Háyar al-Asqalani, además de Ibn Hazm e Ibn Qayyim al-Yauziya), lo cual, sin duda, habría horrorizado a su abuelo pero que, a la postre, tuvo

la virtud de facilitar la incorporación del ideario wahabí al curso general del islamismo del siglo XX.

Si la reinvención del tauhid fue la gran aportación del wahabismo al salafismo en el siglo XVIII, la contribución india consistió en reemprender la reforma del estudio del Hadiz. Esta línea, más autónoma y menos marcada que la tauhidí, puede remontarse más directamente a Ibn Hazm, como sugiere Scott Lucas, quien establece dos grandes tendencias en los antecedentes del salafismo contemporáneo: un salafismo que caracteriza de independiente, volcado en el estudio del Hadiz y representado por al-Bujari e Ibn Hazm, y un salafismo que denomina escolástico o hanbalí, volcado en el tauhid y representado por Ibn Hánbal e Ibn Taimiya[68]. Sin embargo, estos límites no están del todo claros, y menos su pervivencia hasta el siglo XVIII. Lo que sí es indiscutible es que la renovación de los estudios del Hadiz acompaña la fundación del salafismo moderno, y que en ellos es decisiva la conexión entre Arabia y la India fruto de la experiencia de Shah Walí Allah al-Dihlawi (1703-1762).

Con cerca de treinta años, Shah Walí Allah hizo la peregrinación a La Meca y durante dos años (1730-1732) estudió en Medina, en un ambiente similar al que conoció su coetáneo Muhámmad Ibn Abd al-Wahhab. Allí entró en contacto con los eruditos en Hadiz, que le introdujeron en el estudio de la Muwatta del imam Málik[69], que se tiene por el tratado de fiqh más antiguo del islam y que recoge la práctica corriente en Medina en el siglo posterior a la muerte de Mahoma. En la India, el currículo del Hadiz se centraba en el estudio de las seis colecciones canónicas, las de al-Bujari, Múslim, Abu Daud, al-Tirmidi, al-Nasái e Ibn Maya. Pero Shah Walí Allah las desencumbró y, como Málik en el siglo VIII, se consideró competente para estudiar por sí mismo las fuentes, en lugar de acudir a esos compendios semisacralizados de hadices. De este modo, implícitamente, reevaluó toda la tradición, pues rechazó el seguimiento acrítico (taqlid) y antepuso un esfuerzo interpretativo racional (ichtihad) que no perdiera de vista la búsqueda de un compromiso que materializase las directrices acordadas. Su énfasis teórico estuvo acompañado de la voluntad de implicar en el proceso a los alfaquíes y llegar a través de ellos a los círculos de poder, para que los estudios del Hadiz y los de jurisprudencia (fiqh)

convergieran en respuestas nuevas a los desafíos de la sociedad india del momento. Esta convergencia de fiqh y Hadiz fue clave luego en la visión renovada del papel de los hadices que, ya a finales del siglo XIX, emprendió el movimiento Ahl-i Hadiz ('Gente del Hadiz'). Pero sobre todo, y como en el caso del wahabismo, el movimiento por el Hadiz se convirtió en un movimiento social y político.

Casi de forma simultánea a la revitalización del Hadiz en la India por los seguidores de Shah Walí Allah al-Dihlawi, en la península arábiga se produjo una reivindicación similar que tuvo por protagonista al jeque yemení Muhámmad al-Chaukani (1759-1834), formado en el zaidismo aunque luego se integrara en el sunnismo. El zaidismo, una de las más viejas corrientes doctrinales del islam, con continuidad en el Yemen desde el siglo VIII, se ha caracterizado por su independencia de criterio respecto a los principios de autoridad sunníes (lo establecido por los fundadores de las escuelas doctrinales) y chiíes (lo establecido por el linaje de los imames). Al-Chaukani, en esta línea de independencia zaidí pero rompiendo a la vez con la ortodoxia intrazaidí de seguimiento de los cinco primeros imames, articuló un riguroso sistema de referencias basado solo en el Hadiz para emitir nuevos dictámenes doctrinales y jurídicos, y se consideró a sí mismo intérprete de las fuentes jurídicas del islam y, como tal, una autoridad a la que seguir. Fue una apuesta radical por que los nuevos eruditos emprendiesen su propia exégesis y rompieran con el seguimiento normativo, incluso con los grandes juristas clásicos, y por ello se convirtió en un ejemplo decisivo para la inmediata generación de reformistas egipcios de finales del siglo XIX. Muhámmad Rachid Ridá (1865-1935), piedra angular del salafismo moderno, consideró a al-Chaukani el gran muyáddid del siglo XIII de la hégira[70], esto es, el renovador de la pureza del islam que, según una tradición sunní oficiosa, se espera al comienzo de cada siglo.

Con el regeneracionismo alentado por la relectura de las fuentes emerge el verdadero salafismo moderno, un salafismo no deudor directo del wahabismo, aunque sea también un salafismo político y tauhidí. A diferencia del salafismo wahabí fundacional, el nuevo salafismo partió de postulados reformistas y no rupturistas, aunque muy pronto se vio superado por una propuesta rupturista en lo

doctrinal, esta vez apolítica, que rechazaba el sistema pero se acomodaba en sus márgenes. Es lo que podríamos caracterizar, como ya sucediera con el hanbalismo diez siglos antes, como un movimiento antisistema muy necesario para el sistema, de modo que durante buena parte del siglo XX sistema y salafismo se han alimentado mutuamente. Hasta la emergencia del salafismo yihadista en los años setenta.

El regeneracionismo y sus límites

Es importante observar que tanto la resignificación del tauhid como la revitalización del Hadiz fraguaron en lugares poco urbanizados (la India, el centro de la península arábiga, el Yemen), ajenos a la potente geografía intelectual del islam, y no en los núcleos tradicionales del saber (Medina, El Cairo, Damasco, Bagdad). Y que con ello incorporaron realidades propias, hasta entonces marginales, a la relectura del islam. Estas realidades no eran deudoras de esencias inmutables de estos territorios —en buena parte también legendarios en la historia islámica—, sino producto de las necesidades de los tiempos. Y dado que los tiempos eran los del auge nacionalista, consecuencia directa de la reacción local a la penetración colonial, los proyectos de regeneración islámica endógenos hubieron de vérselas intelectualmente con la matriz nacionalista, europea e ilustrada.

En concreto, la corriente india de revivificación del Hadiz se adentró por una senda propia ya en la segunda mitad del siglo XIX, cuando la India bajo control británico puso a los musulmanes ante la realidad de su propia debilidad: despojados del poder político, quedaban a merced de la protección colonial como minoría confesional en un entorno abrumadoramente hindú. El seguimiento en teoría estricto de lo estipulado en los hadices, sin la menor mediación escolástica, cuajó en el movimiento ecléctico, aunque de perfiles salafistas, de los Ahl-i Hadiz. Sus partidarios sostenían, y sostienen, que cualquiera con una mínima capacitación puede acudir a los hadices en busca de un modelo ético, lo que no solo supone acabar con el papel mediador de los ulemas, durante siglos un pilar fundamental de la estabilidad política y social de las sociedades musulmanas, sino el empoderamiento del individuo ante el hecho religioso y su propio destino. En ello reside, sin duda, la mayor modernidad de este movimiento, y es un aspecto fundamental para entender el atractivo de lo que en el siglo XX se ha conocido de manera genérica como “salafismo”.

Reformismo como racionalismo

La consolidación de un ideario salafista autónomo, no deudor del hanbalismo, que recurriera directamente al Hadiz y tuviera el tauhid como principio doctrinal islámico por antonomasia fue la apuesta personal de quien está considerado el primer gran salafista contemporáneo, Muhámmad Ábduh (1849-1905). Al confluir tauhid y Hadiz en la obra de Ábduh, se cerró un ciclo de historia paralela de casi mil años. El desafío colonial fue decisivo en este nuevo inicio.

En su tratado Risálat al-tauhid (Epístola del tauhid, 1897), título de claras reminiscencias wahabíes, Ábduh interpretó el tauhid como un holismo que crea una cosmovisión atenta a las necesidades del musulmán enfrentado a la modernidad de la Ilustración y el capitalismo. Para ello leyó el Corán en sí mismo y por sí mismo, despojado de la atomización minuciosa de las glosas. Sin embargo, para Ábduh situar el tauhid en el centro del significado de la tradición textual no abocaba al literalismo, como había concluido Ibn Abd al-Wahhab. Al contrario: exigía el uso de herramientas racionales y dialécticas, tal y como había sucedido en los tiempos de la Revelación, aun cuando esos instrumentos, a finales del siglo XIX, pudieran venir de la tradición occidental:

El islam desató las cadenas que atenazaban a la razón, liberándola de la ciega imitación que había sido su guía hasta entonces y le restituyó el dominio en el que pudiera decidir según su juicio y su capacidad, bien que inclinándose únicamente ante Alá y los límites puestos por la religión. Fuera de ello, ninguna barrera quedaba para sus acciones ni límite suponía a las especulaciones que bajo la luz de la razón pudieran darse.

Teniendo en cuenta todo lo expuesto, el hombre basado en la religión vino a lograr dos ganancias de las que estuvo privado durante mucho tiempo: la emancipación de su voluntad y la

independencia de su juicio y pensamientos. Por medio de estas conquistas, se perfecciona la humanidad y se dispone a esperar el grado de bienaventuranza que Alá le tiene asignada con la ayuda de las condiciones naturales que Él puso en aquella[71].

Ábduh inauguró con ello la moderna exégesis coránica, cuyo eclecticismo resultó tan útil en la conformación del islamismo del siglo XX como fue criticado por algunos intelectuales liberales, incapaces de ver su modernidad[72]. Al mismo tiempo, insistió en la necesidad de recuperar y releer los grandes tratados de los tres primeros siglos del islam[73], en su tiempo aún faltos de ediciones impresas. Y, sobre todo, se afanó en difundir esta interpretación en conferencias, clases y artículos. En 1902, en Túnez, ante una audiencia de estudiantes más entusiastas que sus profesores de la histórica mezquita al-Zaytún y de la joven madrasa Sadiqiya, dijo:

Comprender el Tauhid no tiene nada que ver con la lectura de los libros al respecto o con la mera memorización de explicaciones. Esto es, por contra, un modo más de desviarnos de la verdad alejándonos de ella. Especialmente si resulta que quien estudia teme que sea dicho de él que peca de filósofo o mutazilí, o cualquier otro calificativo al uso, solo por no estar de acuerdo con el modo de estudio cercenado.

La verdad sobreviene proyectando el estudio sobre los seres, a lo largo y a lo ancho, hasta alcanzar el objetivo buscado sin restricciones, según nos guía Dios en su Libro, que predica el pensamiento, el razonar y el saber sin cadenas ni fronteras. Pues pararnos a las mismas puertas de la comprensión perjudica nuestro saber; es incompatible con cuanto escribieron nuestros antepasados y cuantas joyas nos dejaron en sus preciados libros almacenados en nuestras estanterías. Libros que son hoy el alimento de las polillas […][74].

Si bien es cierto que en la obra de Ábduh es notable cierta

“indigencia filosófica” comparada con la de los grandes pensadores de la historia del islam[75], por el contrario, y como ellos, Ábduh no fue ajeno a la intervención directa en lo que podríamos denominar “políticas sociales”, pues no solo dio un nuevo giro a la noción de tauhid, sino que la acompasó en la práctica con su actuación de muftí y con su labor reformista en la administración educativa egipcia. La pretensión última de Ábduh, muy distinta de la de Ibn Abd al-Wahhab, era fundamentar la compatibilidad de fe y razón, pero dejando sentado que el creyente común debe responder ante Dios mediante la obediencia, y no dedicarse a pesquisas intelectuales que quedan fuera de su alcance. En términos prácticos, el objetivo de su tauhid era la plasmación de la sociedad islámica en realizaciones precisas, o en otras palabras, hacer del tauhid el marcador de la sharía, con lo que la voluntad divina se realiza en el orbe terrenal mediante los dictados de los ulemas, encargados de preguntarse por la palabra de Dios, en quien reside la soberanía porque así lo reveló de forma indiscutible en su Libro, pero que al mismo tiempo prevé esta suerte de gobierno representativo. El tauhid es pues el centro del espíritu y de la práctica del islam, y el principal reto del musulmán consiste en obedecer la llamada de Dios a concretarlo en este mundo. Ábduh retomaba así la visión del tauhid como ética total de Ibn Taimiya, si bien no le seguía en su virulento ataque a otras confesiones.

En Ibn Taimiya e Ibn Qayyim la continuidad con el pasado estaba viva. En los restauradores del islam de la península arábiga del siglo XVIII, el pasado era una tradición transformada en “reserva psicológica”, sin que esto suponga, como apunta Nasr Hámid Abu Zaid a propósito de su crítica a la izquierda islámica, despojarlo del dinamismo de la mediación de la conciencia[76]. En el siglo XX, por el contrario, el pasado ya no era un ente vivo, evolutivo, una “cadena equivalencial”, sino una reconstrucción marcada por las mutilaciones selectivas y la presión que supuso la irrupción colonial. El pasado salafista se mudó entonces en una selección de significantes que evocan una ausencia, una realidad no realizada que aspira a ser consumada. El Hadiz y el tauhid son dos de los “significantes flotantes”[77] de ese pasado cuyo sentido se halla suspendido entre proyectos hegemónicos rivales y transversales.

Ábduh ya avisa contra los guardianes de las esencias que se vuelven

a supuestos sálaf sin tener siquiera conocimiento científico de las grandes obras del islam clásico, entre otros motivos por la falta de ediciones fiables[78]. A finales del siglo XIX los retos de un islam mundializado ya apuntaban a todos los niveles. En lo intelectual, el racionalismo ilustrado permeó no solo a los pensadores de tendencia laica, sino que, como instrumento exegético plenamente compatible con los dictados coránicos y proféticos, fue defendido por Ábduh y por sus discípulos reformistas, no sin contradicciones entre teoría y práctica. En lo político, la lucha nacionalista marcó un tiempo en que, con la desaparición formal de la institución califal tras su abolición por la Asamblea Nacional de Turquía el 3 de marzo de 1924, se había extinguido el último vestigio de unidad política de la umma, aunque fuera una unidad más simbólica que real. En lo tecnológico, los nuevos avances alteraron la vida de los musulmanes: hoy se tiende a olvidar la conmoción intraislámica que causó el uso del telégrafo a efectos de comunicación del avistamiento de la luna y de la homogeneización entre regiones del ayuno de ramadán o del calendario mismo, o cómo el ferrocarril del Hiyaz facilitó la peregrinación, con su trasiego de gentes e ideas.

Los cambios materiales e intelectuales que el colonialismo supuso, la agresión que sintió la gran mayoría de la intelectualidad musulmana —ya fuera árabe, india o persa—, así como las respuestas que produjo, están documentados tanto de forma sincrónica como, y esto es fundamental, diacrónica en las páginas de la revista Al-Manar, publicada en El Cairo. Apadrinada por Muhámmad Ábduh, Al-Manar fue fundada en 1898 por Muhámmad Rachid Ridá, su discípulo, quien la dirigió hasta su fallecimiento en 1935. Ridá planteó inicialmente Al-Manar como una alternativa a la desaparecida Al-Urwa al-Uzqa, que Ábduh y el gran agitador panislamista, Yamal al-Din al-Afgani (1838-1897), habían publicado (1884-1885) durante la estancia de ambos en París, donde coincidieron como expatriados tras ser expulsados de Egipto por sus prédicas islamonacionalistas, contrarias a la creciente influencia británica en el país. El título de ambas publicaciones alude a expresiones bien conocidas para el musulmán practicante, pues son dos metonimias que designan al islam por su funcionalidad de guía humana: al-manar (‘almenara, faro’) proviene de un hadiz en el que el Profeta dice: “El islam es un mojón o una almenara, como la almenara en un camino”; y al-urwa al-uzqa (‘el asidero más firme’)

está tomado de la aleya 2:256: “No cabe coacción en religión. La buena dirección se distingue claramente del descarrío. Quien no cree en los taguts [‘ídolos, falsos dioses’] y cree en Dios, ese tal se ase del asidero más firme, de un asidero irrompible. Dios todo lo oye, todo lo sabe”.

Pero es otra relación interna entre ambas expresiones la que explica mejor la elección de Ridá y el modo en que crea una cadena de transmisión entre ambos títulos. Abd al-Rahmán Ibn Hasan Al al-Chaij, el nieto de Ibn Abd al-Wahhab que recondujo a la órbita sunní el Tratado del tauhid, piedra angular del wahabismo, explicó la referencia a la aleya del “asidero más fuerte” en los veinticuatro mandamientos del Tratado recurriendo al hadiz mencionado[79], sobre el que la moderna crítica tiene sus reservas al haber sido transmitido por el prolífico Abu Huraira y recogido con prevención por al-Bujari, pues podría tratarse de un hadiz compuesto a partir de dos tradiciones con ligeras variaciones[80]. Lo que hizo Abd al-Rahmán Ibn Hasan es ampliar la noción de verdadero islam a todo lo contenido en la Revelación, la cual marca el camino como una almenara, como dice el mencionado hadiz, y no reducirlo al rechazo al politeísmo en cualquiera de sus manifestaciones, como apunta la aleya. Cuando Ridá eligió Al-Manar como título de su revista, no podía prever hasta qué punto esto iba a marcar las lecturas del islam en el siglo XX: la del islam integrador (“la almenara”) y la del islam exclusivista (“el asidero más firme”). Porque si el salafismo de Ridá, heredero de Ábduh, se presentó en un primer momento como una apuesta intelectual de consenso, a partir de 1925 fue derivando hacia posiciones más intransigentes que acabaron por devorarlo en el triunfante wahabismo saudí.

Estado, religión y ley: el fin del califato

Pese a la imagen de un conservadurismo reaccionario e idealista que, en general, han transmitido de él sus críticos[81], no fue Ridá un personaje de convicciones dogmáticas, sino que su trayectoria y posicionamientos, en absoluto contradictorios, responden a la necesidad de encontrar una alternativa propia a los desafíos de la

teoría política y de los programas nacionalistas occidentales en el convulso contexto político del Oriente Próximo de entreguerras. Uno de los artículos más singulares que publicó en Al-Manar, en 1919, fue una lectura del bolchevismo y la Revolución soviética en clave islámica, que los hacía compatibles con el islam: "No sorprenderá al lector que digamos que el 99% de los habitantes de la tierra son socialistas o bolcheviques. Ellos son el pueblo cuya voz, como reza el dicho, es la voz de Dios"[82], lo cual no dista mucho del famoso "somos el 99%" de Occupy Wall Street. Era aquel un tiempo de sugerentes paradojas, vistas ya desde primera hora, como hizo Manuel Martínez Feduchi, diplomático español destinado en Jerusalén y Túnez a comienzos de la Segunda República, en un libro singular en el panorama español, Panislamismo, en el que dedica un capítulo al bolchevismo entre los "pueblos orientales" y observa que, en el verano de 1920, un llamamiento de Lenin a los turcos acababa diciendo: "¡Viva la Tercera Internacional y gloria a Alá!"[83].

En general, el eclecticismo propio de Ridá y su época no ha sido comprendido ni recuperado en proyectos endógenos alternativos; al contrario, ha sido invocado por los antisalafistas, y en general por los liberales antiislamistas, para acusarle de traidor al legado reformista de Ábduh y de connivencia con el poder de turno[84]. Sin embargo, como a Ábduh, una de las cuestiones que más le preocupó a Ridá fue el origen del poder y la misión del gobernante, especialmente cruciales en el marco colonial de pérdida de las formas de soberanía tradicionales. Pero a diferencia de Ábduh, que a su vuelta del exilio centró en la educación y la judicatura sus preocupaciones, sin cuestionar el control de facto británico sobre el Jedivato egipcio, el interés de Ridá por la teoría política no solo se mantuvo, sino que fue creciendo a lo largo de los años. En el nuevo marco de los Estados-nación que se perfilaron con el trazado de fronteras salido de la Primera Guerra Mundial, el sentido del califato centró por unos años la atención del pensamiento político musulmán, volcado en materializar formas de unidad. Al califato y sus consecuencias dedicó Ridá extensos artículos en Al-Manar, reorganizados en el volumen Al-Jilafa au al-imama al-uzma (El califato o el supremo liderazgo, 1923). Leída un siglo después, la obra tiene una doble actualidad: por un lado, porque ofrece una alternativa al califato tradicional a partir del análisis de sus errores y de la imposibilidad práctica de su restauración; por otro, porque

incorpora y naturaliza el concepto de “Estado islámico” o “gobierno islámico” que los otomanos habían puesto en circulación. El resultado es, como señala Hamid Enayat, que por primera vez se reflexiona en clave islámica sobre dos cuestiones trascendentales para la teoría y la práctica políticas del siglo XX: la soberanía popular y el poder legislativo[85].

Ridá criticó la inadecuación del califato a los mandatos de la sharía concluido el periodo de los cuatro primeros califas (los llamados “bien guiados”), e incluso expresó sus reservas respecto a estos albores califales, pues en ellos estaría el germen de los desvíos dinásticos y autoritarios posteriores. Culpó a los ulemas de dejación de funciones en cuanto asesores del califa y responsables de la jurisprudencia. Y achacó las causas de la decadencia de la institución califal a la esclerosis de la práctica del ichtihad, el sistema clásico de interpretación de las fuentes para sentar jurisprudencia, que era cometido de los ulemas, entregados al seguimiento dogmático de la tradición. A ellos competía retomar el razonamiento autónomo para modernizar la sharía, y al califa no solo le correspondía gobernar, sino ponerse a la cabeza de este proceso para “devolver la vida a la religión y a la sharía”[86], reunificando a la umma. El califa debía emprender una suerte de activismo islámico que demostrara a los musulmanes y sus gobernantes las ventajas de un califato práctico y no solo espiritual. La preocupación fundamental de Ridá era preservar la validez del islam ante la fuerza arrolladora del nacionalismo, al que no necesariamente veía como antiislámico. El califato garantizaba que gobernabilidad y soberanía no se disociaran a la manera occidental, pues su misión era “un mandato de la sharía y no una mera cuestión racional”[87]. Desaparecido el califato oficialmente en 1924, un año después de publicado su libro, Ridá vaciló acerca de quién debería ser el nuevo califa y qué funciones terrenales tendría. Lo que sí vio claro es que las legitimidades coloniales eran incompatibles con su visión, por más que el futuro político del islam se proyectara en un sentido estatal, como él asumió al utilizar expresiones como el “Estado islámico”. Acusó de déspota ignorante y vendido a los británicos al jerife de La Meca, Husáin Ibn Ali, que se decía de la estirpe del Profeta y parecía el más firme candidato al califato, y que acabó expulsado de los Santos Lugares en 1924, cuando los conquistaron los Saúd. Durante la década siguiente, Ridá

se aproximó cada vez más al entorno saudí, una legitimidad estatal islámica emergente, hasta el punto de que sus enemigos le acusaron de haberse vendido a Abd al-Aziz Ibn Saúd[88]. En septiembre de 1932 los triunfantes Saúd proclamaron el nuevo reino de Arabia Saudí, y Ridá murió poco después, cuando el salafismo de impronta wahabí comenzaba su andadura estatal. Los pormenores de su fallecimiento no son anecdóticos: se indispuso y murió en el coche que le devolvía a El Cairo tras un encuentro relámpago en Suez con el príncipe heredero Saúd Ibn Abd al-Aziz[89].

En su reconstrucción del entramado teórico del califato con el fin de proponer un modelo alternativo al nacionalismo europeo, Ridá recupera la distinción propia del fiqh clásico entre las disposiciones que rigen los actos devocionales y que, por tanto, atañen a la servidumbre del hombre a Dios (llamadas ibadat), y las que reglamentan las transacciones y relaciones entre los hombres al amparo de las normas religiosas (llamadas muamalat). Pero no las restaura sin más, sino que las desvincula de las disposiciones divinas directas, salvo en los fines generales de la religión, con lo cual introduce la posibilidad de someterlas al raciocinio humano, como hizo el Profeta. Es algo que le resulta fácil por una singularidad de su pensamiento que le distingue de sus predecesores, y también del reformismo inmediatamente posterior, como el del argelino Ibn Badis[90], y del salafismo actual. Siguiendo la interpretación avanzada por Ábduh, Rachid Ridá deduce que los hadices auténticos —los otros no merecen consideración a estos efectos— son una expresión del esfuerzo interpretativo (ichtihad) del Profeta, quien, como recoge el Corán (8:67 y 9:43), no era infalible, de modo que el Hadiz no puede ser asimilado a la Revelación y solo goza de tal consideración “lo que viene en el Corán”[91]. En concreto, Ridá usa la analogía en el tratamiento de los asuntos que entran en la categoría de transacciones interhumanas, que son todos los que podríamos considerar mundanos. Al hacerlo, se aleja del modelo del jeque al-Chaukani, la principal autoridad para él en el tratamiento del Hadiz[92], y facilita la creación de nueva legislación, una legislación que sería, por así decir, humana y no divina, pero tan islámica como la que más:

Hablamos de “forma de legislar” (ishtira’) para referirnos a lo que entendemos como deducción y esfuerzo interpretativo (ichtihad), y que se conoce en la actualidad como “legislación” (tashri’), aunque algunos ulemas lo han usado como “ley” (shir’) para lo específicamente divino. Consiste en establecer las normas que necesita el gobierno para instaurar la justicia, preservar la seguridad y el orden, proteger al país y el interés general y acotar la propagación del mal. Estas normas se diferencian según el tiempo, el lugar y la situación religiosa y civil de cada pueblo, como dijo el imam Úmar Ibn Abd al-Aziz […], aunque el objetivo de todas, como hemos dicho, sea el mismo: instaurar la justicia.

Un gobierno civil no se establece sin una forma propia de legislar, igual que ninguna nación ha avanzado en la escala del progreso sin un gobierno que no garantice una forma de legislar justa, acorde con su historia y su pasado, que abra caminos y puentes al progreso verdadero. A ninguna nación le sirve la ley de otra distinta, con instituciones, personalidad e historia diferentes, igual que a una lengua no le sirven las reglas morfológicas o sintácticas de otra, a no ser que una nación pretenda fundirse con otra y conformar una sola, como al islam se le unieron muchos pueblos y conformaron una sola nación sometida a una misma sharía […].

Pero hay quienes ignoran los fundamentos de la sharía islámica y sus métodos de legislar, gente que en materia de legislación no distingue entre la terminología del fiqh y la moderna, de modo que una inadecuación terminológica les impide ver la verdad, y emplean “religión” y “ley” como sinónimos, cuando entre ambos conceptos hay una relación de general a particular. Con frecuencia reducen la ley a las normas procedimentales o las prácticas de la vida cotidiana, sin tener en cuenta los principios de los dogmas, de la hegemonía divina y de la ética que son las bases de la religión y que comportan el bienestar en esta vida y en la futura. Así que los alfaquíes han dividido el fiqh en dos partes: las ibadat y las muamalat, y distinguen en cada una entre lo que atañe a la religión y lo que atañe a la jurisprudencia, diciendo: “Esto está permitido desde el punto de vista jurisprudencial, pero no religioso”. Las normas de la vida cotidiana son calificadas de religión, considerando que fueron dictadas por Dios y que seguirlas es obedecer lo que él ordena y prohíbe. A partir de esta concepción se

aplica a Dios el nombre de “el Legislador” y también al Profeta, en la medida en que ha transmitido e interpretado esta ley. Sin embargo, y aunque entre los ulemas hay quien dice: “Dios ha concedido a Mahoma la capacidad de legislar”, lo comúnmente aceptado es que Mahoma es el transmisor e intérprete de lo que de la Revelación le fue dado, mientras que la Revelación es más general que el Corán en sí.

Pero lo cierto es que lo que es específico de la religión, y que fue prescrito para estar más cerca de Dios, es esto: las ibadat; no cometer atrocidades y cosas reprobables; respetar la verdad y la justicia en las transacciones humanas (muamalat); y purificar el alma para prepararla para la otra vida. Hay además ciertas prescripciones con un significado religioso que afectan a las muamalat, como por ejemplo respetar la vida, el honor y la propiedad de los demás, así como la obligación de dar consejo, de no incurrir en iniquidad, opresión, violencia, falsedad o traición, y de no apropiarse de lo ajeno indebidamente. Pero todo lo demás relativo al orden administrativo, judicial, político, económico o militar, no entra en las formas de adoración por las que uno se acerca a Dios si tiene una voluntad auténtica. Pues el Profeta formuló legislación para su tiempo mediante su ichtihad, y lo hizo bajo mandato divino de consultar a la umma, en particular a todas aquellas personas que por ser sabios, líderes o jefes ejercieran la autoridad en la que se hallaba depositada la protección de los intereses generales y representaran la voluntad común[93].

Ridá se sirve de la analogía para releer la sharía teniendo en mente la noción de ley en el Estado-nación de la tradición occidental, a la cual se enfrenta. Para integrar en un mismo paradigma lo civil y lo religioso, cuya distinción en el ámbito cristiano conoce bien, sitúa las muamalat en el centro mismo de la vida del musulmán, en condiciones de igualdad con las ibadat, pero en distintos registros: las muamalat pertenecen al ámbito de la ley/shar’ (particular), mientras que las ibadat al de la religión/din (universal). Otra cosa es que no aclare si la relación de din y shar’ es una relación de tipo absoluto en términos lógicos —y entonces todas las provisiones de la ley, por irrelevantes que sean para las necesidades espirituales

del hombre, deben estar bajo la tutela de la religión— o de tipo concreto —en cuyo caso hay muchos ámbitos de la ley que son independientes de la religión[94]. La cuestión queda abierta a la especulación, de la que se encargará la dialéctica islamista posterior. Esta pasión por las muamalat y el dinamismo de la religiosización que procuran quizá sea la principal aportación de Ridá al salafismo posterior, un salafismo más de las muamalat que de las ibadat, del hacer y no solo del creer, del seguimiento de las normas éticas como seña de identidad del ser salafista. Lo que está claro es que toda esta disociación es algo ajeno al universo tauhidí del hanbalismo previo, como ya hemos visto.

Con Ridá la noción de tauhid dio otro salto: del tauhid socioteológico de Ábduh a un tauhid político, volcado en la ejecución de los poderes legislativos. A pesar de los vaivenes entre sus escritos sobre el califato y otros posteriores —ya decididamente antichiíes y disruptivos del legado conciliador reformista—, el califato tauhidí de Ridá perfilaba una alternativa nacionalista ummática, en la que el califato interesaba en cuanto alternativa islámica a la penetración de la práctica y la teoría políticas occidentales. La umma, que no reconoce la pertenencia étnica ni cultural, se convertía en el fundamento de la nación, una nación islámica soberana a la busca de un gobierno estatal.

Cuando los activistas musulmanes reavivaron la interpretación del tauhid de Ibn Taimiya al calor de la crisis de legitimidad de los Estados poscoloniales, la huella de Ridá se dejó sentir en un decidido intervencionismo sociopolítico, lo cual caracteriza la versión más contemporánea del tauhid. Aunque como en tantos otros aspectos del islamismo contemporáneo, la aportación de Sáyyid Qutb (1906-1966) fue crucial para la inteligibilidad del tauhid a finales del siglo XX.

Sin embargo, con Qutb los salafistas del siglo XXI mantienen una relación de amor-odio que depende de que sus posicionamientos sean más políticos o apolíticos, pero su deuda, reconocida o no, con la noción de tauhid qutbiana es profunda. Qutb despojó el tauhid de la dialéctica teologal dominante en la órbita wahabí posterior a Ridá y alumbró una nueva “ciencia del tauhid” (ilm al-tauhid) de corte político-social que, además, se desprendía de la dependencia

excesiva del Hadiz y se apoyaba en su personal comprensión del Corán. Para Qutb, el tauhid es ante todo lo contrario del chirk ('idolatría, asociacionismo'), la intervención de otros agentes en actos que son exclusividad de Dios, pero en su caso la idolatría se entiende como una dependencia mundanal de lo no divino, como puede serlo la soberanía popular en lo político, el materialismo en lo económico (comunista o capitalista) o la cultura popular en lo social. La unicidad de Dios no se manifiesta a través de disquisiciones lógicas sobre su esencia y atributos, como en la tratadística clásica del tauhid, sino en una sociedad nueva, que rompe con el pasado y unánimemente se somete a la soberanía del islam en todos los órdenes. Este hombre y esta sociedad han de ser la actualización del modelo de los primeros musulmanes:

Cuando un hombre entraba en el islam, dejaba a la puerta todo su pasado en la yahiliya ['la era de la ignorancia']. En el instante en que se avenía al islam sentía que empezaba una nueva época, que rompía por completo con cómo había vivido en la yahiliya […] Al despojarse de todo lo que conllevaba el medio yahilí, de sus tradiciones y paradigmas, de su manera de comportarse y de los vínculos establecidos, pasaba de creer en la idolatría a creer en el tauhid, y de la forma de entender la vida y la existencia de la yahiliya a la del islam. Se comprometía por completo con la nueva sociedad islámica y con su nuevo liderazgo, y juraba a esta sociedad y a este liderazgo total lealtad, obediencia y acatamiento[95].

El tauhid se materializa pues en el sometimiento absoluto del cuerpo individual y social a Dios, y se convierte en un principio performativo que Qutb denomina con el neologismo rububiya, en alusión a Dios (rabb) y su señorío total (rubub):

La rububiya exclusiva de Dios sobre todos los mundos implica revolucionar por entero la soberanía del ser humano en todas sus formas, modelos, sistemas y circunstancias, y rebelarse por completo contra cada situación de cada rincón de la tierra en la que

el poder, sea del tipo que sea, está en manos del hombre[96].

El creyente ha de responder en su vida privada y en su actuación pública a este imperativo, a un tauhid que es "el credo de una batalla viva y real"[97]. En su comentario del Corán Fi zilal al-Qurán (A la sombra del Corán, 1951-1966), sintetizado en el conocidísimo ensayo autónomo, Maálim fi-l-tariq (Mojones, 1964), Qutb reinterpreta la Revelación para alumbrar una sharía que lleve a la hegemonía de Dios en la tierra, que no ha de ser otra cosa que el perfecto acomodo entre Dios, hombre y mundo. Por ello, el tauhid de la rububiya se centra en la ética (la sharía es ley inmutable y universal, que abarca moral, economía y sociedad) y en la política (la umma es la humanidad entera, sin distinción de razas, culturas o sexos, guiada por un único gobernante, el califa, garante de la soberanía divina). Qutb niega la convivencia con la diversidad, incluidos los demás monoteísmos, a los que acusa de haber deturpado el tauhid. De este tauhid revolucionario surge, a regañadientes, el salafismo contemporáneo, muy distinto del salafismo/salafiya del puente entre los siglos XIX-XX y que, como tantas otras variantes ideológicas islamistas, se puede datar en la década de 1970.

Capítulo 3

La mundanidad del salafismo

Los sálaf, los ancestros, constituyen, como ya se ha explicado, el ideario modélico al que el creyente musulmán mira en busca de guía para seguir la sharía, el camino de salvación que Dios indicó al hombre. Sin embargo, la inteligibilidad de este referente del pasado es en sí misma una construcción textual mundana, en el sentido de que la autoridad del modelo se sostiene en "la materialidad de los textos", inseparable de una hermenéutica viva en continua reformulación. Esta noción de sálaf de fundamento escriturario ha estado sometida a un original proceso de "mundanización" en el siglo XX, entendida la "mundanidad", siguiendo a Edward Said, como el entrelazamiento de circunstancia, tiempo, lugar y sociedad en la producción y transmisión de significados de origen textual[98].

La resignificación "mundana" del concepto de sálaf contrasta, precisamente, con la construcción del salafismo como doctrina elaborada por los teóricos desde mediados del siglo pasado. En el dogma puesto en pie por estos, lo sálaf es estático, inmutable, ajeno al contexto y las necesidades, es el espejo inmaculado en el que los salafistas se miran. Sin embargo, el constructo doctrinal al que da origen, el salafismo, es hijo de la circunstancia, el tiempo, el lugar y la sociedad de sus intérpretes. Así, se da la aparente paradoja de que la mundanidad posmoderna es la manera que tiene un salafista de mirarse en el esencialismo que proclaman los ideólogos del salafismo. Pero no hay de qué asombrarse: lo mundano condicionó también la inteligibilidad de lo sálaf en sus orígenes, en el siglo IX, pues la controversia por delimitarlo fue en realidad por pulirlo (nada más mundano que el acto de abrillantar). Asimismo, cuando en la segunda mitad del siglo XIX los reformistas musulmanes recurrieron a esta noción propia de la tradición islámica no tuvieron reparo en aderezarla según las necesidades de sus contemporáneos. Entendida de esta manera no solo funcional sino ontológica, la mundanidad llega a ser, podríamos decir, el fundamento del salafismo más que uno de sus atributos, es lo que le confiere su razón de ser y lo diferencia de otras corrientes doctrinales islámicas que se someten a la pesada losa del taqlid (la norma que aplica la regla del precedente vinculante, esto es, el seguimiento acrítico de

lo dictaminado por una autoridad previa).

La explicación de esta contradicción del salafismo entre razón de ser mundana y reconstrucción esencialista se aclara a la luz de una reflexión de Edward Said sobre el sistema doctrinal zahirí que, de manera tangencial en lo que al zahirismo se refiere, le sirvió para explicar en qué consiste, en general, la mundanidad del texto. A efectos del salafismo, por el contrario, la mundanidad del zahirismo es capital en la construcción dogmática posmoderna.

Lo primero que hay que destacar es lo singular que resulta que en 1983 Said tejiera su argumentación sobre la relación entre identidad y mundanidad —que luego resultaría fundamental en la influencia de la obra saidiana en los estudios culturales— a partir de una reflexión sobre la tradición árabe, en concreto, sobre la especulación lingüística árabe tal como aparece en la obra del polígrafo andalusí Ibn Hazm (m. 1064). Es sorprendente porque el entramado teórico saidiano no suele mirar a autores árabes, ni casi interesarse por ellos más allá de alguna reflexión somera[99]. En cualquier caso, los estudios de crítica cultural no han reparado en el origen árabe de la noción de mundanidad saidiana —pero eso es harina de otro costal. En lo que atañe a la conceptualización del salafismo en la historia, lo significativo del análisis de Said es que para explicar la mundanidad del texto trajera a colación una escuela doctrinal islámica marginada, conocida con el nombre denotativo de "zahiriya" ('los que siguen los significados evidentes', lo záhir). Es una designación que hace referencia a su método de sistematización doctrinal, basado en la mera manifestación de las fuentes escriturales sin recurso a fundamentos interpretativos dependientes de una lógica externa a la del propio texto tomado en su presunta literalidad, sean estos fundamentos de raigambre intelectual (como la analogía) o social (como el consenso de los sabios o el bien común). Lo záhir sería pues un significante bruto: no uno desprovisto de significado, sino uno que se manifiesta como significado objetivo y que crea el mundo de lo islámico, delimitado por lo lícito y lo ilícito, sin vasos comunicantes. Porque para Ibn Hazm servirse de la lógica para argumentar lo que es lícito o ilícito, como hacen las demás escuelas, equivale a relativizar los designios divinos añadiendo fuentes a las fuentes, en lugar de fundamentos a las fuentes, como ya puestos debería ser. Tal parecer lo aplica

incluso a la refutación que los ulemas han emprendido de los métodos lógicos por medios lógicos, un juego intelectual según él, pues la incapacidad de la lógica filosófica en materia de religión no se demuestra silogísticamente, sino por su prohibición en los textos mismos.

Si bien es cierto que la zahiriya constriñe el significado de lo islámico a la evidencia escriturada del puro texto (el záhir), también lo es que deja un amplio margen de libertad en todo lo que no lo es: "Ha quedado bien establecido que todo es permisible (halal) a menos que tengamos una exposición clara en el Corán o la Sunna que lo prohíba expresamente", concluyó Ibn Hazm[100]. De ahí la apertura mental que entraña la zahiriya y su manipulación en la actualidad.

La zahiriya, nacida en Bagdad de las tesis jurídicas y teológicas de Daud al-Isfahani (m. 884), no tuvo mucho recorrido en Oriente, donde chocó con las escuelas previas. Sin embargo, floreció en los siglos XI y XII en al-Ándalus, justo en el periodo en que la expansión del islam comenzó a frenarse en la península ibérica. La zahiriya proporcionaba herramientas intelectuales alternativas para la construcción ideológica islámica gracias a sus trabajos de exploración lingüística del Corán y del Hadiz, en un contexto de creciente alejamiento del recurso directo a los textos fundacionales del islam por parte de los malikíes, la escuela de pujanza creciente en el Magreb. Para ilustrar la problemática de la mundanidad, Said se fijó en el cordobés Ibn Hazm, que a efectos históricos es el principal exponente de la escuela zahirí. Por su parte, y como ya se ha explicado a propósito de su importancia para la moderna revivificación del Hadiz, los salafistas de finales del siglo XX también rescataron a Ibn Hazm, en su caso para sustentar sus enfoques en la tradición, si bien se trata de una tradición que se despega de los principios de autoridad sometidos a la escolástica de las cuatro escuelas que han monopolizado el pensamiento del islam oficial sunní a lo largo de la historia. No es casual este recurso compartido a Ibn Hazm de Said y los salafistas, y resulta fundamental para comprender la radical originalidad de la mundanidad posmoderna del salafismo.

Said, siguiendo los trabajos de Roger Arnaldez sobre gramática y

teología en Ibn Hazm[101], afirma:

Cada expresión es su propia ocasión y como tal está firmemente anclada al contexto mundano en que se aplica. Y como el Corán, que es el ejemplo paradigmático de lenguaje divino y humano al mismo tiempo, es un texto que incorpora hablar y escribir, leer y contar, la propia interpretación zahirita acepta como inevitable no la separación entre discurso y escritura, no la disyunción entre un texto y su circunstancialidad, sino más bien su necesaria interacción. Es la interacción, la interrelación constitutiva, lo que hace posible esta rigurosa idea zahirita de significado[102].

Para Said, lo decisivo de la visión zahirí sobre el carácter verbal de la Revelación coránica es que considera que situación y texto existen en el mismo plano de la superficie (záhir) y ambos están incorporados al significado, presidiendo el verdadero sentido de lo enunciado. Extrapolando la reflexión de Said sobre la mundanidad del origen de todo texto a la historia intelectual del salafismo, tendríamos que la fidelidad a un supuesto modelo, el de los sálaf, los primeros musulmanes, es una ascesis de la imaginación que tiene lugar exclusivamente en el mundo, y que por ello es material y ocasional, pero no por ello es menos real, precisa o pertinente. O menos pura. La materialidad del salafismo plasma la desposesión, la marginalidad, la injusticia y el sometimiento contra el que se rebela el salafista, enfrentado al poderío tecnológico y epistemológico de Occidente. La ocasionalidad del ser mundano del salafismo, como la de la zahiriya en el momento de la desaparición del califato cordobés, reside en su emergencia en tiempos de crisis. Zahiriya y salafismo entremezclan raíces y manifestaciones.

Tanto el zahirismo de Ibn Hazm como el salafismo buscan normas generales y universales, que se enuncien en el texto y que no estén sujetas a significación histórica. Ambos comparten “un desafío a la historia”, en expresión de Roger Arnaldez a propósito de las tesis de Ibn Hazm[103], es decir, ponen a prueba la historia con las herramientas de la historia misma. Como ponen a prueba a la lógica (aql) con la lógica misma. Lo cual, a la postre, y en contra de lo que

sostienen sus críticos, significa no solo aceptar, sino someterse a la historia y a la lógica. Esto se materializa de varias maneras: interrogando a la historia para desechar los contextos que la historia misma ilumina; analizando la lengua en el tiempo para despojarla de su existencia en el tiempo; y reviviendo el pasado para negar la temporalidad. Desechado el tiempo por la historia, es el turno del espacio. Toda la actuación de Ibn Hazm y de los salafistas es una condena universal y atemporal anclada en lo local: mira a todos los musulmanes, pero se dirige al musulmán concreto y a las circunstancias que le han llevado a donde se halla. El resultado es que, en buena lógica salafista, el anclaje en el espacio es un proyecto para detener el movimiento, es la razón de ser de esta manera de proceder. En la conjunción de progresión y regresión doctrinal sin asidero duradero u objetivo, en la determinación subjetiva de las consecuencias de los propios actos y en el divorcio entre poder y política, radica el carácter posmoderno del salafismo, su fácil acomodo en la posmodernidad líquida permanentemente transitoria, un nuevo modelo de vida caracterizado por Zygmunt Bauman como "la permanencia de la transitoriedad; la durabilidad de lo efímero; la determinación objetiva de que no se refleja el carácter consecuencial y subjetivo de las acciones; el rol social definido siempre de manera inadecuada"[104], o, apuntaríamos nosotros, rebajando un poco la fluidez de la visión posmoderna, su inserción en el actual sistema-mundo, que lo hay.

A efectos de una mejor comprensión de las implicaciones de la episteme salafista, hay que señalar también que Roger Arnaldez —verdadero inductor de la relectura de la zahiriya por Said— veía en 1962 en el zahirismo de Ibn Hazm una suerte de panarabismo avant la lettre, en la medida en que el pensador andalusí achacaba el declive de los árabes a haberse rebajado a la condición de un pueblo más entre los otros pueblos[105]. Es una tesis muy similar a la defendida por Abd al-Rahmán al-Kawákibi (m. 1902), que, como veremos, tal vez sea el primer intelectual que perfiló un proyecto de regeneración global expresamente salafista. Pero si el salafismo proárabe de al-Kawákibi cayó en el olvido, no ha sido ese el caso de las tesis de Ibn Hazm, si bien se las ha panislamizado, por así decir. El salafismo actual ha recuperado a Ibn Hazm en un tiempo en que la dependencia política, económica y cultural ha relegado a la

inmensa mayoría de los musulmanes, y no solo a los árabes, a la condición de sujetos subalternizados de la historia universal. Si en los años cincuenta y sesenta la respuesta endógena al imperialismo fue la apertura transnacional de los no alineados y el movimiento del Tercer Mundo, en donde tenía su púlpito el panarabismo, hoy esta respuesta reactiva la protagoniza en buena medida el salafismo, que, como aquel, perpetúa un sistema-mundo binario de raigambre imperial. El salafismo es tan reactivo a los movimientos de Occidente que, hasta cierto punto, se puede sostener que como término es una invención orientalista, y no solo porque lo acuñara un orientalista de pura cepa, el francés Louis Massignon (1983-1962), como explicaremos.

Nostalgia e hibridismo:

credo, sistema y praxis

El primer episodio de configuración nítida del ideario salafista tuvo lugar en el siglo XIV, de la mano de la revitalización del hanbalismo. Fue fruto de un proceso en el que se entrecruzaron las inquietudes y capacidades personales de tres sabios de una singular fuerza, con estrechos vínculos intelectuales entre sí: Ibn Taimiya (m. 1328), Ibn Qayyim al-Yauziya (m. 1350) e Ibn Kazir (m. 1373). En un contexto de acelerada fragmentación de la autoridad política y religiosa islámicas, estos tres ulemas de la Siria mameluca revivieron el unitarismo hanbalí, minoritario y desvaído, y concibieron el modelo de los sálaf como una aqida, un credo de carácter teológico con el tauhid por centro. Fue obra de Ibn Qayyim vincular este credo a un método o sistema de conocimiento (mánhach) fundado en las prácticas de Ibn Taimiya, que se había servido de la erudición de Ibn Hazm en materia de Hadiz y había aportado al hanbalismo las técnicas exegéticas del andalusí, aunque en origen fueran zahiríes. Lo que les interesó en concreto fue el rechazo por arbitrarias de las formas establecidas de razonamiento legal, así como la vía para presentar soluciones implícitas en la escritura misma, y no basadas en la deducción[106].

Ibn Qayyim se ocupó de sistematizar un orden neohanbalí, que excedía en fondo y forma a lo hecho por Ibn Hánbal. Fue Ibn Qayyim quien organizó las cinco fuentes del derecho aceptables para quienes se consideraran seguidores de los sálaf y por ende integrantes de la salafiya de la que hablaba el imam Ibn Hánbal cinco siglos antes. Desde entonces los salafistas, los seguidores de este credo y este método, fueron confundidos con los partidarios del hanbalismo escolástico. Se puede decir que es obra de Ibn Qayyim la conversión del salafismo literalista de Ibn Hánbal —minimalista, se diría— en un salafismo exegético, creador de su propio raciocinio, en la estela de la lógica textual de Ibn Hazm.

Una segunda versión del hanbalismo, que también acabó condicionando al salafismo, se produjo en el siglo XVIII. En esta nueva formulación primó la preocupación por la ibada, el culto ritual y las prácticas que materializan la sumisión del hombre a Dios. Muhámmad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) en Arabia y Shah Walí Allah (1702-1762) en la India son dos personajes coetáneos que coincidieron tanto en el diagnóstico de la decadencia en que vivían sus respectivas sociedades como en el tratamiento que había de sacarlas de su declive. Fueron dos visionarios, pero también hombres de acción: denunciaron el abandono de las prácticas islámicas primigenias como causante de la debilidad moral de los musulmanes, de la que se derivaba el resto de sus males, y se embarcaron en un proselitismo restaurador tanto de las prácticas rituales como de una forma distintiva del ser social musulmán. Pusieron especial énfasis en el combate de las formas de espiritualidad popular propias de todas las tradiciones religiosas y que, en su particular visión del unitarismo islámico, distorsionaban el monismo absoluto y propiciaban la hibridación con otras tradiciones del entorno árabe e indio. El culto a los santos y las peregrinaciones (ziyaras) a tumbas y mausoleos fueron las manifestaciones externas de esta religiosidad no reglada que con más denuedo condenaron, pues a su entender atentaban contra varios pilares del islam a la vez. Primero, contra la chahada, que reconoce que solo hay un Dios y que Mahoma es su enviado, que quedaba en entredicho ante la labor mediadora de santos y santeros. Segundo contra la salat, la oración reglamentada y obligatoria, que se desvirtuaba con las letanías y rituales sufíes. Tercero, contra el hach, la peregrinación a La Meca, de casi imposible cumplimiento en aquella época, que se suplía con las peregrinaciones extracanónicas a santuarios y ermitas. Cuarto, contra el ayuno en ramadán, con el que entraban en competencia los ritos de las ziyaras, a menudo vinculados a ofrendas alimentarias específicas. Y por último, contra el azaque, menoscabado por las dádivas a zagüías y santones.

Para combatir los peligros anejos a la hibridación, tan característica de los oicotipos islámicos[107], es decir, para hacer frente a la localización o adaptación natural al lugar de las formas generales de la religiosidad islámica, los seguidores de Ibn Abd al-Wahhab y Walí Allah ensayaron formas de comunitarismo islámico en red,

unas hermandades (llamadas ijwán) desconectadas del cuerpo general de su entorno pero unidas por una especie de malla de la pureza. Además de buscar preservarse y preservar el islam, conformaban una comunidad supraterritorial basada en la forma de ser y estar del musulmán, lo cual se solapaba con la noción misma de umma, al dar forma a una umma exclusivista, una "supraumma". En cuanto al "ser" musulmán de esta umma, en realidad el retorno a los orígenes, esto es, a la relación directa entre el creyente y la divinidad, no era una opción individual, sino resultado de la integración comunitaria, pues la comunidad gestionaba el dogma. Y en cuanto al "estar" del musulmán, la higiene, la pulcritud en el atuendo, la dieta y las relaciones sociales actuaban como manifestaciones de la fe.

Todo ello supuso una traslación de la pertenencia comunitaria, pues reconstruyó la compleja y frágil frontera que históricamente había permitido el cruce entre el interior y el exterior de lo islámico. En la nueva umma la frontera está sólidamente trazada por el credo, por el método, por el ritual, por las formas de socialización, por la corporeidad, incluso por la cultura. De ahí que el patrón de pertenencia no tenga que ver con el arraigo, con el origen familiar o con el territorio, físico o político, sino con el reconocimiento individual de unos inteligibles compartidos. Estos inteligibles constituyen el universo de lo pensable salafista, resumidos en su tauhid, que, como se ha explicado, es un logos ideal. Por un lado, porque este tauhid se levanta sobre la existencia de un enemigo que es una construcción discursiva: las amenazas híbridas que atentan contra el tauhid se dan a todos los niveles. En la lucha contra ellas se desdibuja la linde de lo humano y lo divino que, en apariencia, tan nítidamente marcaba el tauhid supeditándolo todo a la divinidad —recordemos el comienzo de la chahada, la profesión de fe islámica en la que se origina el tauhid: "No hay más dios que Dios"—, y la comunidad, la secta elegida, irrumpe como actor primero. Por otro lado, porque el ser y estar salafista manifestado en su tauhid se afirma en términos de prospección sobre una fantasía del pasado, sobre una nostalgia de la pureza, en la medida en que los supuestos indicios del pasado primigenio del islam, el tiempo de los sálaf, ejercen un impacto directo sobre las realidades del futuro que condicionan el presente[108].

El proselitismo de esta forma de ser y estar islámica se convirtió en un elemento fundamental para la subsistencia de las comunidades salafistas, unas comunidades resueltas en plural por más que el plural les resultara aberrante, pues según su propia interpretación la comunidad es solo una, máxime la salafista. El proselitismo no solo ampliaba el círculo de influencia en entornos hostiles, sino que, sobre todo, daba sentido a la tela de araña en continua confección en que se basaba la prédica salafista de vuelta a las formas primigenias del islam, entre las que se cuenta su expansión misma. El marco intelectual para emprender esta restauración selectiva de los signos distintivos de la fe del musulmán en la vida cotidiana fue la relectura del legado islámico de los sálaf preservado en el Hadiz, de ahí el nombre con que los seguidores de Walí Allah gustaron llamarse: ahl-i Hadiz ('la gente del Hadiz'), apelativo ya usado en los siglos VIII y IX para distinguir a quienes, como Ibn Hánbal, se oponían al recurso al criterio ponderado de un especialista (ray) en la exégesis textual (llamados por ello ahl al-ray).

De este modo, a principios del siglo XIX estaban perfilados los tres pilares del salafismo moderno: el tauhid por credo; un hanbalismo reformado por método exegético; y el Hadiz por motor de la práctica ritual y social. Pero faltaba una sistematización integral. El salto a la construcción de un sistema doctrinal global, que entrelazara y llegara a confundir credo, sistema y praxis poniendo en competición intenciones muy distintas, se produjo a finales de siglo, cuando el nacionalismo como ideario ideológico y ejercicio político afectó de pleno al mundo islámico. Y si ya de por sí era sinuosa esta trayectoria interna, el orientalismo, en su apogeo en los albores del siglo XX, contribuyó, y de forma notable, a la confusión de los significados, convirtiendo la salafiya-doctrina en salafismo-movimiento.

En su vivencia de la nostalgia de la pureza y del hibridismo como amenaza, el salafismo-movimiento no es menos moderno, o más bien posmoderno, que otras expresiones ideológicas de la modernidad líquida: reacciona contra su propia modernidad, en su caso condicionada por el nacionalismo y el islam, buceando en el magma de la identidad. Pero la identidad líquida salafista, a diferencia de los significantes vacíos de Laclau, no expresa y constituye una cadena de equivalencias entre quienes comparten

enemigo en un “doble juego de subordinación y autonomización de las demandas particulares”[109], sino que reproduce en bucle la propia ausencia evocada —la realidad de los sálaf no realizada y que aspira a ser consumada— y la ahistoricidad, cumplida en el movimiento circular de vuelta al pasado. Por ello los significantes salafistas no son vacíos sino flotantes, se hallan suspendidos “entre fronteras equivalenciales alternativas”, que diría Laclau, lo cual explica que, a la postre, en la órbita salafista del siglo XXI haya intelectuales quietistas, yihadistas revolucionarios, militantes en la política de partidos, activistas sociales, eremitas exclusivistas o clérigos inclusivos.

El salafismo que nació del orientalismo

A pesar de esta intrahistoria, portadora de una lógica propia, no se entiende qué es el salafismo en la actualidad sin la intervención decidida de la episteme colonial, necesitada de sus propias taxonomías para mejor someter a los objetos de estudio "indígenas". En el caso del salafismo, esto se ha producido a través de un curioso proceso de traslación cultural del mero término, entendida a la manera crítica que desvela Talal Asad cuando señala que el problema de la traducción del discurso de las sociedades "extrañas" es el mecanismo interpretativo, que representa y no armoniza, basado en una relación de poder lingüístico y material desigual. El resultado son "representaciones textuales autoritarias"[110] en las que el traductor tiene la potestad de identificar significados inconscientes y crear significados implícitos. Calificamos de "curioso" el proceso de traducción cultural del concepto "salafismo" porque ha sufrido un triple proceso interpretativo con diferentes tendencias asimétricas. Traslación, primero, a manos del orientalismo francés, que le da nombre y del que luego lo toman/traducen los ilustrados árabes, para ser contestado/retraducido por los propios salafistas. No se trata de un viaje circular o de ida y vuelta de expresiones y nociones, sino de uno en el que se entrecruzan tendencias no lineales y no progresivas de asimetría entre culturas e idiomas de dominadores y dominados.

Mona Baker señala que la traducción lingüística no ha sido ajena a la producción de conocimiento para el control y la subalternización colonial, al contrario, ha sido una herramienta decisiva aunque mal estudiada todavía[111]. En el caso de la historia del pensamiento islámico, la traducción de conceptos desde la lengua árabe a las lenguas imperiales del siglo XIX, con los problemas de hegemonía cultural y lingüística que implica, es de lo más relevante. Con el de salafismo, se da la circunstancia de que salafiya y su mudanza a través de la traducción han experimentado un viaje en el que los significados se han ajustado en función de la "mundanidad" que sus

exégetas les imprimían: primero en árabe, luego en francés e inglés, y de nuevo en árabe.

En 1919, en un momento clave de la reconfiguración política del mundo islámico, el orientalista francés Louis Massignon definió la salafiya. Fue en un artículo en la Revue du Monde Musulman (RMM)[112], una publicación que lanzó la Mission Scientifique du Maroc en 1906[113], coincidiendo con el establecimiento de los protectorados francés y español en Marruecos tras la Conferencia de Algeciras de ese mismo año. Tanto Massignon como la RMM eran síntomas de los nuevos aires que soplaban. La RMM encarnó una forma de entender el conocimiento académico como servicio público institucionalizado, que abonaba el terreno a la ambigüedad de los límites entre ciencias sociales e intereses nacionales; en esto, como en general la sociología y la antropología francesas, la RMM fue precursora de la alianza estratégica de poder y conocimiento que ha determinado la investigación científica occidental sobre el mundo islámico durante el siglo XX. En cualquier caso, y de una forma que no deja de ser paradójica vista desde el actual momento de auge de los estudios poscoloniales, la importancia de Massignon para la islamología queda bien reflejada en la caracterización que de él hizo precisamente Edward Said en Orientalismo, donde es casi el único intelectual europeo al que salva en su denuncia de la connivencia entre cultura e imperialismo: "Reconstruyó y defendió al islam frente a Europa por un lado y frente a su propia ortodoxia por otro"[114], dijo de él Said, quizá demasiado entusiásticamente. De nuestro análisis se desprende otra cosa.

A efectos de la historia conceptual de la salafiya, Massignon afirma que es "el gran movimiento intelectual musulmán moderno" y traza así su genealogía:

El hanbalismo estricto de Ibn Abd al-Wahhab, esa predicación de un retorno al islam primitivo, a la constitución democrática de la sociedad, a la simplicidad del culto, libre de las sutilezas de los glosadores y de devociones adventicias, la supresión del lujo suntuario, de la música y las obras de arte, todas ellas innovaciones (bida') admitidas por Algazel (m. 1111) y condenadas por su adversario Ibn Taimiya (m. 1328), es precisamente el programa del

gran movimiento intelectual musulmán moderno de la Salafiya, 'seguidores del islam primitivo'. Este movimiento nació en la India, en paralelo a otros intentos de reforma con los que tuvo que luchar enseguida, como la Faraidiya, la Chakravaliya y los Naitcharis (el modernismo filosófico de Ameer Ali, en Aligarh). Tras Mohammad Ibn Ismail, discípulo de Sáyyid Áhmad, se ha desarrollado en numerosas obras impresas (en Constantinopla) por Siddiq Khan, "príncipe consorte" de Bhopal, muerto en 1889. Y a partir de ahí, difundido por Yamal al-Din al-Afgani y el jeque Muhámmad Ábduh, se ha implantado en Bagdad, Damasco, El Cairo y hasta en el Mágreb y Java[115].

Como puede apreciarse, Massignon transcribe, y en gran parte crea, el laberinto que encierra hoy la expresión salafiya/salafismo, en la que se mezclan, según Henri Lauzière, tres procesos distintos: el del flujo histórico de las ideas, el de la acuñación puntual de etiquetas y el de la creación ideológica de conceptos[116]. Por un lado, Massignon remonta el programa de la salafiya a la predicación en Arabia de Ibn Abd al-Wahhab en el siglo XVIII, pero, por otro, afirma que el movimiento nació en la India en el siglo XIX como reacción a otros proyectos reformistas indios. Y a partir del origen indostánico, ignorando el precedente anclaje en Arabia que había indicado, traza el mapa de su difusión, que pasa por la capital otomana y desde donde irradia hacia el este y el oeste. Para acabar de complicar las cosas, menciona como responsables últimos del movimiento a dos figuras casi de su tiempo, Yamal al-Din al-Afgani y Muhámmad Ábduh, quienes, si atendemos a su idea de los sálaf, tienen poco en común con los seguidores de Muhámmad Ibn Abd al-Wahhab o Syed Áhmad Khan.

Si bien el persa Yamal al-Din al-Afgani (1838-1897) ha pasado a la historia de las ideas como un gran agitador y polemista[117], se atribuye al muftí egipcio Muhámmad Ábduh (1849-1905) la formulación ideológica del reformismo islámico contemporáneo que recibe el nombre de salafiya. Pero Ábduh apenas utilizó la expresión, a pesar de que los historiadores, apuntando a Massignon quizá por lectura interpuesta de su discípulo Henri Laoust[118], le hayan convertido en el mentor de un movimiento así llamado.

El historiador de las ideas Henri Lauzière ha sostenido recientemente, no sin razón, que el hecho de afilar lo que hoy llamamos "salafismo" a la salafiya modernista proviene de este ensayo de Laoust, que se movió en el círculo de Rachid Ridá en El Cairo. En este trabajo, Laoust comenzaba recordando que al-Afgani y Ábduh habían escogido el término "Salafiya" como rótulo para su partido reformista, fundado en París en 1883 a semejanza de otros movimientos similares de la India, y daba como referencia el mencionado artículo de Massignon, que no afirma eso exactamente. Y proseguía luego con la argumentación de Ridá en diversos artículos de Al-Manar, que vinculaban la salafiya al dogma wahabí-unitarista, propio, sostenía Laoust, de la salafiya o salafisme.

En los estudios sobre Ábduh anteriores al artículo de Laoust no se menciona el término "sálaf" o "salafiya"; por ejemplo, en el trabajo pionero sobre al-Afgani, Ábduh y Ridá de Charles C. Adams Islam and Modernism in Egypt (1933); tampoco en la primera edición (1938) del libro de Zaki Ali Islam in the Modern World, quien en la segunda edición, ya de 1947, incorpora un párrafo en que afirma que "el movimiento salafí de reforma, que persigue un renacimiento religioso acorde con la mejor tradición musulmana, está liderado por Muhibbedin al-Khatib, fundador y editor de Al-Fat'h en El Cairo, un semanario islámico ampliamente conocido en todo el mundo islámico", y contrapone este movimiento a la escuela modernista de parte de la Universidad de Al-Ázhar, desarrollada por el entonces editor de la Mayallat Al-Ázhar (Revista de Al-Ázhar), Farid Wachdi[119].

Todo lo más que se puede leer en las obras de Ábduh referido a un modelo salafí o salafista son algunas referencias a lo que hicieron los sálaf, como cuando expresa la importancia de volver como fuente de conocimiento a la "sunna de los sálaf", esto es, a los usos propios de los sálaf[120]; o cuando denuncia que la mayoría de los musulmanes se conformen con el taqlid de los jálaf, el seguimiento acrítico de los que siguieron a los sálaf y que dieron forma a las escuelas jurídicas. Ábduh pone en duda que esto sea "la religión del islam, la de Mahoma, la del Corán, la de la Sunna sin fisuras, la de los califas bien guiados, los que les siguieron y los primeros sálaf"[121]. Es más, Ábduh estira los sálaf hasta el siglo VI de la hégira (o lo que es lo mismo, hasta inicios del siglo XIII, en vísperas de la

caída de Bagdad en 1258), y achaca la dificultad que observa en su tiempo para armonizar las enseñanzas islámicas con el racionalismo y el progreso a la mala conservación de las obras originales de aquellos siglos, al uso de fuentes interpuestas y a la nula calidad de las ediciones y de los recursos de las bibliotecas. El resultado, según su argumentación, es una lectura torticera de los sálaf, entre los que él sí cuenta a autores que ningún salafista del siglo XXI incluiría en el canon del salafismo, como Abul Hasan al-Achari (m. 936), Abu Mansur al-Maturidi (m. 944), Abu Bakr al-Baqillani (m. 1013) o Abu Ishaq al-Isfarayini (m. 1027)[122]. Todos ellos son lógicos y teólogos que forjaron la ortodoxia sunní a la que contestan los ideólogos salafistas actuales con virulencia, como se verá en los manifiestos salafistas que analizaremos más adelante.

Junto a estas referencias connotativas a quiénes fueran los sálaf del islam primigenio, en numerosos pasajes de la obra de Ábduh el término se usa con su significado neutro de "antepasados", precisamente para destacar, en el sentido coránico ya explicado, que el islam rompió con la obediencia acrítica a los modelos del pasado. Y no solo eso: apunta Ábduh, en una sutil censura de los ancestros, que el islam espera que el presente supere al pasado mediante el conocimiento crítico:

Vino el islam a alejarnos del exclusivo apego a las creencias de nuestros ancestros, a los que tachó de ignorantes y de limitado caletre, mostrándonos que el mero hecho de habernos precedido no es ni una prueba de mayor sabiduría, ni superioridad en punto a finura de espíritu o excelencia intelectual. Que los ancestros y sus descendientes eran iguales en el plano del espíritu crítico o de las facultades naturales, siendo así que, además, y como ventaja sobre los antepasados, esos descendientes tenían conocimiento de la historia, y que, por ello, podían meditar y ponderar las consecuencias de los resultados derivados de ese tiempo pretérito[123].

Con todo, si bien Massignon inauguró el relato de la moderna historia de la salafiya como proyecto intelectual que culmina con

Ábduh, quien lo consagró a efectos de historia social y política islámica y no solo de las ideas orientalistas fue Rachid Ridá (1865-1935) en la revista Al-Manar (1898-1935). Ridá, discípulo de Ábduh y cofundador con él de Al-Manar, fue escorando la revista hacia la expresión de un islam cada vez más conservador, y desde 1925 claramente volcado en el neowahabismo saudí, entonces en expansión política y territorial. A pesar de que algunos islamólogos, por ejemplo Hamilton Gibb, denunciaron pronto la "deriva extremista" de Ridá[124], y otros autores, pensamos en Albert Hourani, insinuaron el diferente alcance temporal y programático de los sálaf de Ábduh y los de Ridá[125], lo cierto es que la genealogía del pensamiento reformista islámico contemporáneo basada en el trío Afgani-Ábduh-Ridá pronto se convirtió en un lugar común[126]. En concreto, la confusión entre la salafiya inaugural de al-Afgani y Ábduh —que era un modernismo racionalista de impronta islámica — y la deriva wahabista que le imprimió Ridá —y que ya se anunciaba en 1923 con su admiración por los "hanbalíes salafistas", que siguen su propio sistema doctrinal sin que constituya una nueva escuela[127]— nació de la asunción del relato sobre la salafiya alumbrado por Louis Massignon en 1919 y, si hemos de ser precisos, naturalizado por Henri Laoust en 1932, sin que a posteriori se emprendiera una revisión crítica de la terminología de estos orígenes. Así se entiende que en 1947 Zaki Ali, médico y propagandista panislámico de origen egipcio asentado en Ginebra, introdujera en la segunda edición de su libro Islam in the Modern World, editado en Lahore, la mención al "movimiento salafí" ya indicada, o que Malcolm H. Kerr, orientalista estadounidense que sigue y profundiza las tesis de Adams, arrancara su estudio sobre Ridá incardinándole en "el movimiento de la salafiya de Egipto", aunque ahondara apenas en el concepto en sí, y eso que sostiene que "se van a analizar sus revisiones de las teorías clásicas en sus propias bases"[128].

Pero tan decisivo como estas confusiones conceptuales entre corriente ideológica, movimiento sociopolítico y propuesta doctrinal es que, a partir de Laoust, esta genealogía orientalista de la salafiya moderna —que arrancaría con la reacción anticolonial de al-Afgani, proseguiría con las tesis contemporizadoras sobre islam e ilustración de Ábduh, y culminaría con la vinculación de reformismo y wahabismo de Ridá— se ha convertido en moneda

corriente en la historia del islam contemporáneo escrita por los propios intelectuales musulmanes. Hasta el punto de disfrutar del respaldo de pensadores de muy distinto perfil ideológico, entre ellos algunos de los más destacados en las controversias intrasalafistas, como los ya mencionados Muhámmad Saíd al-Buti —un ulema oficialista conservador—, Muhámmad Nasr al-Din al-Albani —un jeque tradicionalista independiente— o Muhámmad Imara —un intelectual islamista progresista—, valga la simplificación de sus caracterizaciones. Todo ello ha redundado en la perpetuación de un error de partida que causa no pocas confusiones a la hora de abordar la historia conceptual del salafismo. Abdallah Laroui, de visión siempre aguda, apuntaba ya en 1967 que la oposición entre "los salafíes de hoy y los occidentalistas" venía a culminar la presentación de la historia del islam como una cadena histórica de continuidad antinómica. El objetivo último de esta historia de contrarios —Ibn Hánbal contra los mutazilíes, Ibn Taimiya contra los filósofos, al-Afgani contra los materialistas— habría sido preservar los privilegios reaccionarios de los ulemas, al quedar sepultada la verdadera historia de síntesis en que el primer elemento del par, el "auténtico", sobrevive gracias a la influencia más o menos profunda del "inauténtico"[129].

El salafismo olvidado

En la genealogía del salafismo forjada por Ridá y difundida por Massignon y Laoust se ignora, indebidamente, la aportación de otros pensadores que se implicaron más en la reelaboración de una clara respuesta de corte salafí a los desafíos del mundo islámico en vísperas del siglo XX. Derrotada por el relato histórico hegemónico, existe otra salafiya, con una tendencia bien distinta a la del wahabismo que imprimió Ridá al reformismo islámico en la década de 1920. Este salafismo hoy casi olvidado, en gran parte debido a la falta de una revisión crítica de las nociones que se emplean en el análisis ideológico, estuvo ligado a un grupo de ulemas de Alepo, Damasco y Bagdad. Se contaban entre ellos Numán Jair al-Din (m. 1899), Mahmud Chukri al-Alusi (m. 1924) o Yamal al-Din al-Qásimi (m. 1914)[130], quienes, desde postulados cercanos a la escuela hanbalí pero no wahabistas, pensaron respuestas innovadoras a los desafíos sociales de su tiempo, marcados por la penetración del capitalismo en el Oriente árabe y por las transformaciones anejas en el orden personal y colectivo. En este contexto, puede sostenerse que el primer intelectual moderno expresamente salafista no fue ninguno de los mencionados en las cadenas de historia intelectual al uso y que han pasado por tales a la posteridad, sino que fue el sirio Abd al-Rahmán al-Kawákibi.

Nacido en Alepo en 1855 y asesinado en El Cairo en 1902, al-Kawákibi fue a la vez un regeneracionista panislámico y un protonacionalista árabe, lo cual no era raro en una época en que, entre los intelectuales árabes, el nacionalismo no se vinculaba con la formulación estrecha de Estados-nación sino con la independencia del control otomano. Aunque muy pronto, tras la Primera Guerra Mundial, la confrontación entre nacionalismo local y panarabista[131], combinados ambos con proyectos islamistas ora reformistas ora revolucionarios, imprimió una nueva dinámica al discurso sobre la identidad de las comunidades de Oriente Próximo: fue el tiempo de la dialéctica entre “país musulmán, nación

musulmana, pueblos musulmanes, comunidades musulmanas"[132]. Pero en vida de al-Kawákibi todo eso estaba en gestación.

Al-Kawákibi, miembro de una familia de abolengo de Alepo y con una buena educación tanto en disciplinas humanísticas tradicionales islámicas como en matemáticas y ciencias experimentales[133], comenzó su carrera siendo articulista en la joven prensa local de su ciudad, que por entonces era la capital del valiato otomano del mismo nombre. Pronto se convirtió en un activo abogado en defensa de los intereses de sus conciudadanos frente a los abusos de los jerarcas locales y de las autoridades otomanas. Fundó dos periódicos de corte regeneracionista —que duraron poco debido a su crítica a las políticas recentralizadoras del sultán Abdulhamid II (g. 1876-1909)—, trabajó como funcionario de la administración otomana —incluso fue nombrado durante un corto periodo regidor de su distrito— y se convirtió en una suerte de azote del despotismo de las élites de Alepo —contrarias, como recuerda no sin malicia Albert Hourani[134], a los intereses del clan al-Kawákibi, venido a menos. En 1900, tras un año recorriendo la India, Irán y África Oriental —parece que para poner tierra de por medio con sus enemigos—, al-Kawákibi se exilió en El Cairo, donde en los decenios anteriores ya se había instalado una colonia de intelectuales sirio-libaneses que le abrió las puertas de la intelectualidad egipcia. Allí publicó las dos obras por las que ha pasado a la historia árabe de las ideas, si bien son libros más citados que leídos[135]: Um al-Qura (La madre de las ciudades, sobrenombre de La Meca) y Tabái al-istibdad wa-masádir al-istibad (La naturaleza de la tiranía y los orígenes del servilismo[136]). En 1902, falleció envenenado, al parecer por agentes otomanos.

A efectos de la historia del salafismo importa sobre todo la primera de sus obras, Um al-Qura, pues en ella se perfila el primer proyecto regeneracionista islámico moderno expresamente salafista. Um al-Qura fue escrita, según concluye Itzchak Weismann[137], en Alepo, esto es, antes de que su autor entrara en contacto directo en Egipto con Muhámmad Ábduh y Rachid Ridá, si bien es muy probable que conociera sus tesis y, en particular, la revista Al-Manar, recién aparecida en las fechas de redacción de la obra, en torno a 1898. Una coincidencia en los planteamientos que no significa la dependencia de al-Kawákibi de los mentores de Al-Manar[138].

La suerte de al-Kawákibi siguió sus propios derroteros: su legado fue reivindicado por los nacionalistas panárabes de la época de entreguerras[139], que ensalzaron su precursora crítica del despotismo e hicieron una escorada lectura en clave liberal de sus postulados islámicos. Esta apropiación interesada, seleccionando argumentos cuando no retorciéndolos, ha sido habitual en la recepción de al-Kawákibi, de modo que con sus tesis se legitimaron tanto los nacionalistas sirios de los años cuarenta como los líderes del Partido Comunista Sirio, de los que Salam Kawákibi, bisnieto del autor, cuenta que han seguido colgando una imagen del pensador en todos sus congresos[140]. Asimismo, con el correr del siglo XX, los intelectuales de la llamada "izquierda islámica" lo releyeron partiendo de la reivindicación de la islamicidad del panarabismo y llegando a la panarabidad del islamismo. Es algo palpable en la evolución de la apreciación que de él tiene Muhámmad Imara desde la presentación de sus obras completas, que editó en 1970, al estudio de 1984 titulado Abd al-Rahmán al-Kawákibi: chahid al-hurriya wa-tachdid al islam (El mártir de la libertad y el renovador del islam)[141]. Un nuevo enfoque llegó con las revoluciones árabes de 2011, cuando las citas de al-Kawákibi afloraron en las redes sociales de los revolucionarios que llamaban a la insurrección contra la tiranía y su nombre se asoció a las demandas democráticas de la juventud[142]. Según Stephen Sheehi, que ha leído La naturaleza de la tiranía en este contexto último, toda la actividad de al-Kawákibi fue un ensayo singular de creación de una epistemología islámica de la modernidad que no tuvo seguidores, a pesar de su pedigrí salafí y sus simpatías por el wahabismo[143]. En síntesis: a las tesis de al-Kawákibi les pasa lo mismo que a la propia salafiya antes de mudarse en salafismo: valen para una cosa y la contraria.

Pero en concreto Um al-Qura resulta una obra decisiva para comprender la génesis intelectual del salafismo que se refunda en los años setenta del siglo XX, cuando rebrota con fuerza lo que podríamos llamar el salafismo-hierbajo. En sus páginas se adelantan buena parte de los hallazgos y las incongruencias de lo que hoy denominamos "salafismo".

Um al-Qura recoge las doce sesiones de una imaginaria conferencia secreta de sabios musulmanes, reunidos en La Meca las semanas previas al hach ('la peregrinación') de 1899. Hasta tal punto al-Kawákibi busca

dar verosimilitud a las actas de esta conferencia que no solo se recogen las supuestas intervenciones literales de los asistentes —incluidas las interrupciones con gritos de "¡marha!" ('¡bravo!') o aplausos—, sino los recesos para tomar un refrigerio (no alcohólico) o las llamadas al orden del secretario.

La curiosa estructura de Um al-Qura encierra algunas claves de lectura, y no es la menor que entre los veintitrés delegados mundiales de esta conferencia imaginaria no haya ninguno del África subsahariana, del sudeste asiático ni de toda América, mientras que sí hay representantes de Europa, la India, Asia central y China, y más de la mitad de los asistentes son árabes, de Marruecos al Yemen. Como no podía ser de otro modo, al-Kawákibi veía el mundo islámico desde su tiempo, aún marcado por la centralidad árabe pero considerando el peso histórico de otras culturas islámicas, como la turca, la irania o la india, y adelantándose a la realidad emergente del islam en Europa, aunque no en el África no árabe ni mucho menos en América. Los asistentes a esta conferencia reflejan además la pluralidad doctrinal del islam (hay sufíes, chiíes, wahabíes, tradicionalistas sunníes, incluso conversos), así como las distintas jerarquías musulmanas (hay jeques, ulemas, alfaquíes, sabios, un clérigo chií, un simple predicador y un sáyid o caballero descendiente del Profeta), cuyo papel en las discusiones varía. Así, el grueso del debate doctrinal lo lleva el representante del Nachd (la región central de la península arábiga), que corre con la defensa del Corán y la Sunna y con la crítica de los métodos torticeros de los ulemas de las distintas escuelas doctrinales, mientras que el asistente del Reino Unido interviene de forma casi testimonial.

El propósito de la reunión es acordar un programa de acción para la revitalización del islam mediante la fundación de una asociación llamada Yamaiya Taalim al-Muwahhidín (Agrupación Educativa de los Seguidores del Tauhid). En el primer día de los trabajos, el secretario, que responde por al-Sáyyid al-Furati (algo así como 'el Señor del Éufrates'), un trasunto del propio al-Kawákibi, pronuncia estas palabras:

¡Hermanos! Creo que vosotros también aprobaréis que dejemos de

lado las diferencias de las escuelas jurídico-doctrinales que estamos acostumbrados a seguir de forma acrítica [taqlid], sin conocer de dónde vienen muchas de sus disposiciones, y que nos basemos en lo que sabemos a ciencia cierta de lo que evidencia el Corán, la Sunna auténtica y el consenso establecido sin fisuras. De esta manera no discreparemos, y lo que acordemos será aceptado por todos los musulmanes, ya que la escuela de los sálaf es la raíz indiscutible y la umma nunca se resistirá a volver a ella y a consensuar cuestiones cardinales a partir de tal fundamento[144].

En la misma tónica, el secretario llama a "encarar de nuevo la comprensión de los textos y a hacer realidad, en la medida de nuestras capacidades, lo que hicieron los sálaf"[145], para así difundir el islam de los seguidores del tauhid, que, como hemos indicado, da nombre a la imaginaria agrupación. Pero este tauhid de al-Kawákibi es sui generis y bien distinto del wahabí, también por aquellas fechas resignificado por los descendientes de Muhámmad Ibn Abd al-Wahhab. No obstante, la docta asamblea encomia el ejemplo de los habitantes de la península arábiga, que además de haber sido los receptores de la primigenia religión islámica, serían sus mejores guardianes, "todos ellos musulmanes de credo salafista, y la mayoría de escuela doctrinal hanbalí o zaidíes"[146]. Esta visión que liga la pureza del islam a los musulmanes de Arabia es algo sobre lo que se vuelve en otros pasajes de la obra[147], y que contrasta con la dura acusación que se hace a los otomanos de ser los causantes directos del letargo del islam. Así pues, para al-Kawákibi el salafismo es un credo, que siguen indistintamente hanbalíes y zaidíes, lo cual se corresponde con el doble anclaje del logos salafí en tauhid y Hadiz a través de Abd al-Wahhab y al-Chaukani, respectivamente. En este preciso sentido, también al-Kawákibi es el primer y mejor sintetizador del salafismo moderno.

Pero ¿qué significa que el salafismo sea un credo? Para al-Kawákibi, el salafismo es claramente más que una aqida, que un mero credo de carácter doctrinal. Es un credo ideológico, una ideología en sentido moderno: una descripción y un análisis del orden existente, y un llamamiento a un orden nuevo. Esto será lo que el al-Kawákibi ideólogo denomine islamiya, una forma particular de llamar

islamismo al islamismo antes de que se usaran términos como al-haraka al-islamiya primero y al-islamawiya después, este último ya casi entrado el siglo XXI. La islamiya comporta un complejo entramado de teoría y praxis, como pretendían los sabios mismos reunidos en La Meca fantástica de al-Kawákibi. Regenerar el islam en la islamiya es el verdadero programa de Um al-Qura.

De especial interés para comprender la ambición de esta obra es la detallada transcripción de la séptima sesión, que enumera las causas de la postración del islam. De ellas, veintiuna son directamente achacables a las políticas del gobierno otomano, que en los últimos sesenta años se habría lanzado a transformar la administración del imperio sin tener una idea viable. Según esta asamblea de sabios, su único objetivo claro habría sido la perpetuación del poder autocrático del sultán, lo cual había conducido a la destrucción de las prácticas clásicas del orden político y social y a la intromisión de las potencias extranjeras. Es una crítica sin paliativos, pero que está precedida de una no menos severa autocrítica, resumida en cincuenta y seis causas que habrían originado la decadencia de los musulmanes en general. La exposición sigue un orden muy marcado y racional, como en general toda la obra, y tipifica las causas de la postración musulmana como esenciales o secundarias, y las enumera y divide en religiosas, políticas y morales.

Entre las causas religiosas, se cuentan el ascetismo y la creencia en la predestinación, inductores de la inacción; el rigorismo y la intolerancia, que exacerban las diferencias intramusulmanas; las contaminaciones de la charlatanería y los falsos sabios, que promueven innovaciones venenosas; la reducción de la religión a mero pasatiempo; y el seguimiento acrítico de tradiciones esclerotizadas contrarias a la razón y los sálaf, o que incluso contravienen los preceptos de obligado cumplimiento. Entre las causas políticas, se cargan las tintas contra los gobernantes que sustentan sus políticas en el sectarismo y el partidismo; se denuncia la desigualdad jurídica entre los súbditos del imperio; se achaca la desarticulación de la necesaria clase política a la falta de libertades y el despotismo; así como se resalta el interés político en mantener en la ignorancia a la población y en alimentar el parloteo de los ulemas. En cuanto a las causas morales, destacan la apatía, la ignorancia pagada de sí misma, la desesperanza y la parálisis, el

servilismo, el desprecio por la negociación y los acuerdos, y la creencia acrítica "en los enturbantados y en todo lo que desgranaron en sus libros"[148].

Finalmente, en la duodécima sesión los conferenciantes redactan los estatutos de la Agrupación Educativa de los Seguidores del Tauhid, que queda constituida. Lo más singular del articulado es su pormenorización y, a los efectos que nos ocupan, el hecho de que, en sus distintos apartados, figuran varios de los puntos centrales del futuro ideario salafista. Por ejemplo, y no es anecdótico, pues ya nos hemos referido a los pujos lingüísticos de los salafistas, los estatutos de la agrupación insisten en la trascendencia de la lengua árabe clásica, que los miembros deben hablar y escribir (art. 3), depurada de dialectalismos y vulgarismos (art. 36), y que será la lengua de sus publicaciones, incluida una revista mensual (art. 37). Pero al mismo tiempo ha de ser una lengua puesta al servicio de la pedagogía, de un ideario basado en el reconocimiento de la libertad religiosa y en una ética del trabajo, el esfuerzo personal y la solidaridad (art. 34).

Los "Principios de la Agrupación" se plasman en el segundo capítulo de los estatutos, y pregonan una triple independencia: doctrinal, política y económica, desvinculada de Gobiernos, que no del poder ni de la intervención social a través de programas de formación integral, con la educación y el proselitismo por bandera:

Art. 14. La Agrupación no intervendrá en ningún asunto de gobierno, excepto en aconsejar y guiar en las cuestiones relativas a la universalización de la educación y sus principios.

Art. 15. No compete a la Agrupación apoyar a o formar parte de un Gobierno concreto, aunque acepta el respaldo o la cooperación de mandatarios y prohombres independientes y de reconocido mérito.

Art. 16. La Agrupación no pertenece a ninguna escuela doctrinal o grupo islámico.

Art. 17. La orientación religiosa de la Agrupación coincide con la tendencia salafista moderada, repudia que se añada o innove nada

en materia religiosa y rechaza toda discusión que no sea por su bien.

Art. 18. El lema de oro de la Agrupación es: “No servimos sino a Dios”, y su lema cotidiano es el compromiso con la Sunna [aplausos], que consiste en: “Celo religioso antes que condescendencia con los musulmanes”. Su misión crucial es la educación e instrucción de la juventud (véanse art. 36, 37 y 38).

Art. 19. Los miembros de la Agrupación no cooperarán o negociarán con fines ajenos a los objetivos de la Agrupación, es decir, no intercambiarán financiación o favores, excepto cuando un miembro se vea afectado o perjudicado por la pertenencia a la Agrupación.

Art. 20. La Agrupación se financia con las donaciones ordinarias y estipuladas de los socios —salvo cuando se decida excepcionalmente lo contrario— que dispongan de recursos propios, a condición de que no tengan, o prácticamente no tengan, cargas familiares[149].

Todo el programa de la Agrupación gira en torno a un concepto novedoso para el que al-Kawákibi acuña el trascendental término de islamiya, que tiene algo de ismo por su sufijo en -iya, pero con el sentido también de un sustantivo abstracto acabado en “-dad”, de modo que la islamiya estaría a mitad de camino entre el islamismo político y la islamicidad civilizacional. Pero la voz islamiya no cuajó en su momento. En cualquier caso, se trataba de un neologismo y tanto por significante como por significado resumía bien los deseos de al-Kawákibi de arraigo en lo autóctono (lengua árabe e islam verdaderos) y en el presente. La islamiya es una noción que se usa a lo largo de la obra más que ninguna otra, y que le permite al ideólogo establecer el punto de encuentro entre religión y política, a la vez que deslinda los ámbitos de cada esfera. La islamiya, pues, representa una suerte de filosofía política propia, que se describe en el articulado de estos estatutos imaginarios. Se caracteriza por alejarse de la intervención de lo religioso en la política (art. 14 y 15), pero defiende la identidad musulmana (art. 17 y 18) y no reconoce la autoridad ni de los regímenes existentes ni del islam establecido (art. 16), sino que se fundamenta en un nuevo sujeto

político musulmán sociabilizado a través de la educación en la comunidad de valores. En cuanto a los individuos volcados en este proyecto, han de estar libres de ataduras mundanas y garantizar su independencia (art. 19 y 20). La islamiya, que se desgrana en Um al-Qura de una forma mucho más articulada que en La naturaleza de la tiranía, la otra obra de al-Kawákibi, ha de considerarse la primera ideología islámica moderna, por más que no haya tenido seguidores que la reivindiquen. A la postre, la eclosión del islamismo y la consolidación política del wahabismo están íntimamente relacionadas con esta actualización salafista del reformismo islámico, injustamente olvidada.

Del rapto al empoderamiento

Nunca se insistirá lo suficiente en el impacto radical que la Primera Guerra Mundial, con sus prolegómenos y sus secuelas, tuvo sobre el mundo islámico en general, de Marruecos a Indonesia, pero sobre todo en el área árabe. Los cambios afectaron tanto a la estructura política como al entramado ideológico y al sistema de prácticas y valores que venían sustentando a sus sociedades. Gramsci, contemporáneo de los acontecimientos, lo describió con una frase tan memorable como poco conocida: "El islam está obligado a correr vertiginosamente"[150], en alusión a la adaptación que el triunfante capitalismo cristiano exigía a los musulmanes.

La desaparición del Imperio otomano, al que al-Kawákibi había responsabilizado de los males de los musulmanes de su tiempo, comportó una completa recomposición estatal de la orilla árabe del Mediterráneo. Sin embargo, las causas de la decadencia que había hecho "colonizables" a los musulmanes —en expresión muy crítica y criticada de Malek Bennabi[151], pero que retrata bien la situación de subalternidad en la que se hallaba sumido el mundo islámico a principios del siglo XX— no desaparecieron con los otomanos, sino que las aprovecharon las potencias europeas para asegurarse la dependencia endémica de los árabes, que se prolongaría más allá de la descolonización. En las sociedades musulmanas el debate sobre los respectivos ámbitos de la política y de la religión marcó aún más el desarrollo de los proyectos regeneracionistas, o más que en época otomana. Al salafismo le cupo una doble suerte: o bien quedar relegado al pietismo de las agrupaciones socioeducativas, como ocurrió en Egipto y en Siria, o bien ser absorbido por el triunfante wahabismo saudí. Su lugar como proyecto reformista lo ocupó el islamismo neosharií de los Hermanos Musulmanes, hasta que en los años setenta resurgió con nueva forma y nuevos bríos.

Massignon ya había avisado en 1919 acerca del posible matrimonio entre el "idealismo teórico de la salafiya" y "la puesta en práctica

política del wahabismo" en un momento en el que "la corriente reformista" se estaba viendo relegada en la reestructuración política de Arabia tras la Primera Guerra Mundial. Incluso acusó de ser responsable de esta situación "al autoritarismo jerifiano y casi chií" de los guardianes de La Meca, toda vez que, aunque "los periodistas salafistas fueron los primeros en colaborar con el renacimiento árabe"[152], se estaban viendo arrinconados tras la guerra. Al final, resultó ser como Massignon predijo, y el salafismo acabó subsumido en el wahabismo triunfante.

A medida que en el interregno 1924-1932 —de la abolición del califato a la fundación del reino de Arabia Saudí— iba consolidándose la confluencia ideológica entre wahabismo y salafismo en el entorno intelectual de la revista Al-Manar y se asentaba la hegemonía política saudí en la península arábiga, se operó una distinción nítida entre salafismo e islamismo en proyectos y estrategias, lo cual se plasmó en posiciones sociales y políticas encontradas. La fundación de la Agrupación de los Hermanos Musulmanes en Egipto en 1928, por un lado, y del nuevo reino saudí en 1932, por otro, materializaron en términos orgánicos la distinción entre islamismo y salafismo que ha llegado hasta hoy.

La parte central del siglo XX, de 1930 a 1970, fue la época del islamismo, no del salafismo, si bien el primero fue crucial para la rearticulación del segundo. Cuando a partir de 1956 la represión naserista arreció en Egipto, los hermanos hallaron refugio como docentes en las bisoñas universidades saudíes[153], en las que coincidieron con los discípulos de Ridá. En estos círculos de hermanos y wahabíes salafistas se forjó la generación neowahabí que a partir de los años setenta cuestionó al régimen saudí desde dentro. Junto a ella, que imprimía un sello más nacional al salafismo, fue alimentándose un neosalafismo transnacional que aglutinaba a los jóvenes que, desde todos los rincones del mundo islámico, acudían becados a las universidades de La Meca y Medina.

En 1970, con el cambio en la presidencia de Egipto a la muerte de Náser, se inauguró un tiempo de diversificación del discurso islámico. El nuevo presiente, Anwar al-Sadat (g. 1970-1981), logró a fuerza de más reislamización[154] lo que el panarabismo no había conseguido a fuerza de menos islamismo y de un islam retórico que

se proclamaba heredero de… ¡al-Kawákibi![155]: debilitar al islamismo desvirtuándolo por sus extremos, a saber: por un lado, domesticándolo (salafizándolo), y por el otro, radicalizándolo (yihadizándolo). De hecho, de las pugnas doctrinales entre salafismo e islamismo surgirá el verdadero ismo islámico del siglo XXI: el yihadismo.

A efectos de ideología islámica, el cambio de siglo se produce en 1979, el año de la Revolución islámica iraní y de la toma de la mezquita de La Meca por un grupo de rebeldes saudíes. Fue también el año de la invasión soviética de Afganistán y el del comienzo del siglo XV de la hégira. Es un año icónico que marca el fin del tiempo poscolonial y abre el mundo islámico a la globalización posmoderna. En este contexto, el salafismo se refutó de nuevo a sí mismo, y, una vez más, lo hizo a través de la toma de posiciones aparentemente contradictorias e incompatibles, según los actores y las audiencias, el contexto y los tiempos. También Occidente redescubrió el salafismo, pero esta vez no a partir de las lecturas especializadas del orientalismo académico de los Massignon del momento, sino del nuevo orientalismo que, a diferencia del que describió Edward Said, se parapeta en estadísticas policiales de sospechosos de terrorismo y en cálculos de grados de radicalización, todo servido por flamantes agencias y think tanks[156].

En las últimas décadas, la visibilidad del salafismo en términos políticos y sociales ha estado estrechamente relacionada con los acontecimientos geopolíticos de recomposición del Mundo Árabe tras la caída del bloque comunista en 1990. La guerra del Golfo de 1990-1991 fue decisiva en la eclosión generalizada de este salafismo, al tiempo que resquebrajó la aparente unidad de la amalgama de movimientos que se acogían a esta rúbrica. El establecimiento de tropas estadounidenses en “la tierra de los dos Santos Lugares”, Arabia Saudí, a instancias de sus gobernantes, destapó las discordias internas. Lo que estaba en juego era cómo obrar ante la insólita circunstancia de tener al enemigo en casa e invitado por tu propio anfitrión. Ante este hecho consumado, se evidenciaron tres posturas: repliegue pietista, intervención política en los márgenes del sistema y contestación armada. De resultas de todo ello, la yihad adquirió un estatuto central que no había tenido en el ideario salafí, hasta el punto de postergar tanto a la sharía y su

proyecto holístico como a la dawa, la predicación, y su proselitismo. Aliados con los islamistas de los setenta, los nuevos salafistas yihadistas protagonizaron otro rapto del salafismo, exitoso a medias, pues aunque se hicieron con su cuota de derechos sobre la marca —desde entonces conocida como "salafismo yihadista"[157]— su acción apuntaba al corazón mismo del salafismo y provocó una reacción no menos encendida. Los salafistas yihadistas trataron de imponer una doctrina del tauhid caracterizada por la "obsesión unitarista", en expresión de Farhad Khosrokhavar[158], pues solo concebían el tauhid bajo fórmulas reactivas que exacerban la negación de todo a partir de la negación primigenia contenida en el enunciado: "No hay más dios que Dios". Este tauhid salafo-yihadista rechazaba cualquier pluralidad, y el encastillamiento en los planteamientos de quienes así pensaban y obraban impidió cualquier pacto o transacción con sus compañeros iniciales de viaje, los otros salafistas.

Por otro lado, amén de la inapreciable colaboración de la geopolítica internacional, a este intento de secuestro renovado del salafismo también contribuyó su estrecha relación histórica con el wahabismo. Lo que había sido una progresiva confluencia doctrinal de salafismo y wahabismo desde los años veinte, se fue transformando en una dependencia material del primero respecto del segundo, que, al final, acabó casi por confundir ambos movimientos en buena parte del orbe islámico. También en torno a 1990 puede fecharse de forma más o menos precisa la toma wahabí del movimiento salafí no yihadista a través de la apropiación saudí de las instituciones islámicas creadas en las décadas anteriores, sobre todo de la Liga del Mundo Islámico (fundada en 1962). Fue entonces cuando el proselitismo wahabí pasó de estar en manos de intermediarios locales (sudaneses, marroquíes, nigerianos) formados en la Universidad de Medina, o, en el mejor de los casos, saudíes de origen africano[159] o asiático, a manos de saudíes, pero sin un control fehaciente sobre el destino y finalidad de la financiación ni sobre los contenidos de la predicación[160]. Esto sucedió porque, por una parte, la crisis económica global de mediados de los ochenta hizo que Arabia Saudí cargara con el grueso de la financiación de la Liga, lo cual facilitó el desembarco en ella de una nueva generación de saudíes bien cualificados, a los que el Estado debía dar empleo. Y por otra, la guerra entre Irán e Irak (1980-1988) había resaltado la

necesidad de hacer frente a la competencia iraní por el liderazgo del islam tras la Revolución islámica de 1979, y la Liga se alzó en abanderada del sunnismo, pero de un sunnismo de impronta salafí-wahabí. Los encargados de esta dawa wahabí-salafí fueron jóvenes de una generación ya del todo formada en las universidades saudíes, en las que el wahabismo se había convertido en una ideología de Estado, una suerte de "para-nacionalismo"[161].

En este contexto, en la península arábiga cuajó por adelantado la primera batalla ideológica del salafismo del siglo XXI, que versó nada menos que sobre la razón de ser y estar salafista: si ser quietistas, ser políticos o ser yihadistas, según la anatomía simplificada pero operativa de Quintan Wiktorowicz[162]. Por un lado, estaban los que rechazaban que la política fuera una actividad legítimamente islámica, sharií, y que por lo tanto abogaban por un pietismo a la vez quietista y expectante. Por otro, había quienes concebían la dawa, el proselitismo para seguir el "auténtico" islam, ante todo como una obligación política, en la medida en que solo al amparo de un gobernante "en verdad" islámico se podría realizar el creyente en todas sus dimensiones. Por último, los contrarios a ambas posturas se embarcaron en una lucha armada que el poder saudí supo deslocalizar y financiar de forma conveniente (por indirecta), aunque no sin que en algún momento esta incendiaria estrategia se le escapara de las manos y el yihadismo se le instalara en casa. Los partidarios de cada tendencia, sobre todo de las dos primeras, se enfrentaron a ojos vistas a través de las instituciones y los medios de comunicación que les eran afines, algo inaudito hasta la fecha en la esfera nacional saudí. De resultas de todo ello, el régimen intervino para cercenar las veleidades políticas de los jeques salafistas más populares, entre ellos tres profesores universitarios que luego fueron la cabeza visible de la disidencia salafista política: Salmán al-Awda, Sáfar al-Hawali y Muhámmad al-Qahtani[163].

Sin embargo, por aquellas fechas, principios de los años noventa, el sustantivo "salafismo" apenas existía en otras lenguas distintas del árabe. Como mucho, los estudiosos preocupados por la taxonomía del islamismo identificaban salafismo, por su significado e intención, con fundamentalismo, y a lo sumo lo acotaban desde el siglo XVIII hasta Sáyyid Qutb y la izquierda islámica, pasando por

Ábduh y Ridá[164]. Y así siguió siendo casi hasta que con las revueltas árabes de 2011 se lexicalizó en el vocabulario básico sobre el islam en lenguas occidentales[165].

Incluso en el marco de los estudios especializados el uso del término "salafismo" ha sido infrecuente hasta hace poco: basta comprobar en cualquier repositorio de textos académicos la escasez de referencias bibliográficas previas a 2010 y cómo se disparan a partir de esa fecha[166]. Con una particularidad: es algo más usual el adjetivo "salafista", asociado a otros términos del acervo islámico más difundidos por los medios de comunicación occidentales, como "yihadismo" o "wahabismo", que el sustantivo abstracto "salafismo". La diferencia de uso y expansión entre ambos no es anecdótica, pues el adjetivo se ha integrado en expresiones como "yihadismo salafista" o "wahabismo salafista", en las que era el calificativo especificativo de un nombre más general. Este uso fue luego cediendo el paso a "salafismo" como nombre en sí, bien a secas, bien también adjetivado: "salafismo yihadista", "salafismo wahabí", etc.

En concreto, la relación del salafismo con el yihadismo se sobredimensionó con la eclosión del grupo Al-Qaeda en 2001, pues a partir de entonces fue presentado como la contraparte ideológica del activismo yihadista, cuando no como su directo sustento teórico[167]. Y a la vez que el yihadismo era objeto de la dedicación de una miríada de expertos en seguridad e inmigración, el salafismo cobraba protagonismo, aunque las referencias a su ideario fueran más bien de repertorio y carecieran de fundamento analítico.

De este desconocimiento árabe y no árabe, musulmán y no musulmán, del nuevo salafismo eran sabedores los propios protagonistas del llamado "salafismo yihadista", y se valieron de ello. Por ejemplo, Abu Hamza al-Maqdisi, líder de Al-Yamaa al-Salafiya fi Gaza (Agrupación Salafista de Gaza), a instancias de una pregunta del periodista Kifah Zabun sobre la diferencia entre el salafismo y el salafismo yihadista, se explaya en la definición de salafismo, mientras que no se molesta en aclarar qué es el yihadismo y por qué la yihad es una obligación del salafista que, según su lógica, algunos han marginado. Hay que tener en cuenta que esta conversación es para un periódico de proyección panárabe

y capital saudí distribuido en todo el mundo, Asharq al-Awsat, de modo que al-Maqdisi considera que la explicación para este público arabófono debe versar sobre el salafismo, no sobre el yihadismo:

"Salafismo" [salafiya] es el nombre colectivo de sálaf, los píos compañeros del enviado de Dios (la oración y la paz sean con él), que son la gente de la Sunna y la comunidad. Y es actuar meritoriamente según el método [mánhach] correcto, no es el seguimiento de ningún método nuevo. Dijo el jeque Áhmad Ibn Taimiya (Dios lo tenga en su gloria): "Nada malo hay en quien descubre la escuela de los píos sálaf y se integra y milita en ella, todo lo contrario, hay que darle la bienvenida y estar del todo de acuerdo, pues la escuela de los sálaf no es sino la verdadera escuela de la gente de la Sunna y la comunidad (la salafiya), que encierra tres fundamentos grandiosos: el libro de Dios; la Sunna del Profeta en dichos y hechos, con lo que puso y quitó el Profeta (Dios le conceda la paz y la gloria); y el camino abierto por los sahaba (Dios esté satisfecho de ellos) y las tres primeras generaciones de musulmanes, pues en el Hadiz el Profeta (Dios le conceda la paz y la gloria) dijo: 'La mejor gente es la de mi generación; luego los que les siguen; y luego los que les siguen'". La diferencia entre este salafismo [el salafismo yihadista] y el salafismo a secas es que este último ha dejado de lado temporalmente la obligación de la yihad[168].

La filiación con Ibn Taimiya del moderno salafismo de la que hace gala al-Maqdisi le sirve para equiparar praxis —el mánhach que los modernos salafistas siguen— con escuela o mádhab, con toda la carga jurídica y doctrinal que esta tiene, y hacerlo además en un sentido exclusivista: según esta ecuación, la praxis salafista no se debe a una escuela, sino que es escuela per se. En cuanto escuela, el salafismo se articula en torno a tres únicas referencias de autoridad: el Corán, la Sunna y la vía seguida por los sálaf. En cuanto praxis, lo jurídico-doctrinal acaba supeditado al salafismo-mundo. Así, la yihad a la que hace referencia la declaración de Abu Hamza al-Maqdisi es ante todo una práctica que no precisa de más disquisiciones jurídicas, un hábito que no admite discusión, como

portar barba o trufar el discurso con expresiones pías.

Distinto es el desarrollo de la expresión “salafismo wahabista”. Según Quintan Wiktorowicz, pionero en la elaboración de una taxonomía académica del salafismo, la acuñaron los detractores del wahabismo, pero a los wahabistas les pareció útil para definirse ante el mundo. Los detractores del salafismo la usaron para denotar el origen foráneo, saudí-wahabí, de la corriente en contextos nacionales como el jordano, el sirio o el egipcio, mientras que los propios militantes salafistas la usaron en su interlocución con medios occidentales, pues daban por sentado el desconocimiento generalizado del término salafismo y consideraban que así establecían un mínimo común de entendimiento, aun a sabiendas del carácter inapropiado de la expresión[169].

En cuanto a los propios wahabíes, históricamente se han llamado a sí mismos muwahidún (‘seguidores del tauhid’), pues de adoptar el término “wahabí”, esto es, ‘seguidor de Abd al-Wahhab’, estarían aceptando el sectarismo que denuestan. Pero a partir de los años setenta, los wahabíes/muwahidún comenzaron a usar la voz “salafista” como adjetivo de wahabismo, ya que tenía dos ventajas: insertaba el “wahabismo” en la senda de la autenticidad indiscutida de los sálaf, y creaba una filiación tangible del wahabismo con el grueso de los musulmanes, que, sin embargo, eran ajenos a las disquisiciones teologales del tauhid del que deriva la voz muwahidún, más querida por los wahabíes. De ahí que el salto tanto de seguidores como de detractores del salafismo a la expresión “wahabismo salafista” fuera a la vez fácil y útil.

Muhámmad Imara, siempre crítico con la usurpación wahabí del islam, ha denunciado este “salafismo de Ibn Hánbal” que se ha apropiado del término y ha sembrado la confusión en Occidente[170]. La de Imara es una batalla contra el actual monopolio del salafismo por wahabíes y yihadistas, un intento de desmontar y desautorizar la apropiación sectaria de un legado milenario, en disputa desde su origen mismo. Este destacado pensador egipcio ha dedicado varias obras a desbrozar lo que el uso y el abuso ha enredado. Salafismo reformista, salafismo racionalista, salafismo científico, salafismo yihadista, salafismo oscurantista, salafismo religioso, salafismo mundano, salafismo centrista… son para Imara formas de salafismo

que compiten entre sí[171]. O de islam, cabría añadir, aunque este es un salto epistemológico que Imara no da.

SEGUNDA PARTE

MUTACIONES SALAFISTAS

Si bien la cosmovisión unitarista según la cual Dios, hombre y mundo configuran un todo armónico indisoluble caracteriza al islam en su conjunto, en su realidad formal los musulmanes han vivido y viven condicionados por las normativas, en ocasiones encontradas, de los distintos grupos doctrinales, las superestructuras de un buen número de Estados y la cotidianidad de decenas de culturas diversas. Pero mientras que, para la mayoría de los creyentes, el ideal unitario opera como un arquetipo integrador de la umma, para los salafistas es un arquetipo excluyente, según el cual los individuos que constituyen la comunidad elegida, "el grupo que se salva", se aferran a una versión unívoca del principio del tauhid y rechazan los esfuerzos de otros reformistas, a los que acusan de atentar contra la unicidad, entendida también de forma excluyente, como "tradición única". Sobre toda diferencia o discrepancia para los salafistas planea el fantasma de la fitna, el gran mal de la sedición, el peor de los males posibles, lo que complica el diálogo entre las diversas tradiciones islámicas, que se convierten en rehenes de las acusaciones de los "puros". Y aunque en sí mismo el disenso intraislámico no es en absoluto novedoso, en el caso de los salafistas el purismo que lo provoca sí lo es, ya que la invocación a la pureza asume la inevitabilidad del cisma, hasta el punto de que sin él el salafismo dejaría de tener sentido: "Invocar el nombre del islam no bastará hasta el Día del Juicio, cuando estés entre los que se salvan; porque la umma, como hemos dicho, se ha dividido en setenta y tres sectas, y no te queda otra opción que ser musulmán según el credo de la gente de la Sunna y la yamaa", reconviene al musulmán ordinario el catecismo del jeque Áhmad Farid, de la agrupación Al-Dawa al-Salafiya de Alejandría[172].

En la genealogía del salafismo moderno, las diferencias en torno a cómo posicionarse y actuar ante el hecho político que, directa o indirectamente, comporta la intervención en el orden social en que se fundamenta el credo salafí actualizado, se manifestaron por primera vez de forma nítida con el activismo de la generación que afrontó la lucha anticolonial. Los musulmanes que tras la Primera Guerra Mundial, de Marruecos a Indonesia, se pensaron a sí mismos, hallaron de uno u otro modo en la tradición intelectual islámica herramientas para analizar la situación de dependencia

política en la que se veían sumidos. Se abrió entonces un tiempo solo a medias cerrado en los últimos años: baste recordar las imágenes (2014) televisadas a todo el mundo de los milicianos del Estado Islámico —convenientemente grabadas por ellos mismos— arrasando la línea fronteriza entre Siria e Irak trazada por el Acuerdo Sykes-Picot, firmado por Francia y el Reino Unido en 1916. Al grito fervoroso del takbir ("Dios es el más grande") y pertrechados de excavadoras último modelo, mostraban al mundo su gesta[173]. Sus jeques y emires se ocuparon luego de explicar el significado de la hazaña con igual despliegue de modernos medios de propaganda: anunciaron la aplicación de la sharía en el nuevo Estado y proclamaron un califato restaurador de la utopía corrompida por los avatares del tiempo y la codicia humana. Culminaba así un siglo en el que el salafismo siempre había justificado sus diversas y a menudo contradictorias mutaciones internas en nombre de la verdad y la pureza.

En su ya mencionada "anatomía del salafismo", el politólogo Quintan Wiktorowicz propuso a principios del siglo XXI una clasificación que distingue entre puristas, políticos y yihadistas[174] y que ha sido muy útil y seguida en términos analíticos, aunque sea matizable y discutible por la inevitable generalización y cierto esencialismo[175]. Por su influencia en todos los trabajos posteriores sobre el salafismo, conviene no perderla de vista.

A grandes rasgos, los "salafistas puristas" se caracterizan por rechazar para sí y, en esencia, para los demás la licitud de toda intervención política, sea en el marco formal de los partidos políticos, en los espacios paraformales de la sociedad civil o en el magma de la insurgencia yihadista. Según sus razonamientos, estas fórmulas dividen y debilitan a la umma. El repudio es táctico a la vez que doctrinal, pues el resultado a que lo político conduce, la fitna, entraña una doble violencia: la de un conflicto civil y la de la ruptura de la armonía entre Dios y su creación. Los puristas son, por un lado, quietistas por su inacción en lo político, y por otro, pietistas por su refugio en la teología. Apuestan por la educación individual y la reconvención personal a quienes se apartan de sus enseñanzas, pues consideran que la consecución de una sociedad verdaderamente islámica es prioritaria y previa a la del auténtico Estado islámico. La hégira, la emigración a un territorio donde la

práctica del verdadero islam sea viable, es la mejor solución, pero dada su imposibilidad material —por el actual mundo de fronteras — y hasta teórica —por la inexistencia actual de espacios "puros"—, se impone una introspección personal que permita el cumplimiento con la sharía a la espera de la consecución del Estado islámico. Estos salafistas son los principales agentes de modelos de reislamización de abajo arriba, una fórmula difundida desde Arabia Saudí por misioneros y grupos de predicación autóctonos y que en el siglo XXI opera a través de redes personales muy activas[176], aunque cada vez más en competición con otros actores que buscan arraigo en lo local, sobre todo entre la juventud musulmana de Europa y Estados Unidos[177].

A los llamados "salafistas políticos" se los conoce en los círculos antagonistas como harakíes (de haraka, 'movimiento', en alusión peyorativa a al-haraka al-islamiya, que es como se ha venido denominando al "islamismo" en lengua árabe). Es una denominación a la vez denotativa —se los integra en una corriente amplia, con las contigüidades que ello implica— y connotativa, por sus significados implícitos en las pugnas intraislámicas, ya que sitúa a estos salafistas en la órbita del qutbismo y de las formas de actuación parapolíticas de buena parte de los Hermanos Musulmanes[178]. Su propuesta está más alejada del islamismo en sentido estricto que de una reislamización de arriba abajo, y su radio de actuación, partiendo del activismo comunitario, atraviesa de forma crítica la política, en dialéctica con los regímenes en vigor, a los que pretende transformar desde dentro. La reivindicación de un Estado sharií que permita al individuo islámico realizarse acerca a los salafistas políticos a las fórmulas propiamente islamistas, por lo que en muchos casos han acabado difuminándose las líneas divisorias que los habían separado de la corriente general del islamismo.

En cuanto a los "salafistas yihadistas", se caracterizan por llamar a una yihad armada y transnacional contraria a cualquier pacto reformista y, por supuesto, al degenerado statu quo. Esta vorágine les ha ido distanciando del salafismo wahabista de reivindicación purista, en cuyo seno nacieron, así como de los harakíes con los que compartieron discusiones sobre el método salafista y que, en el decenio de 1990, creyeron en las posibilidades de cambio

“democrático”. Con estos antiguos compañeros de agrupación, los yihadistas inauguraron la moderna práctica del takfir, la anatematización por impío del oponente más cercano, contra el cual también se vuelve la yihad, forma suprema del cumplimiento con la hisba, el mandato coránico[179] que conmina al verdadero creyente a “hacer cumplir lo debido y reprobar lo indebido”.

Esta tipificación describe procesos y resultados generales que, si lo que se busca es trazar una cartografía no preconcebida, han de cruzarse con las condiciones materiales de cada contexto, entendiendo por contexto el enraizamiento de ideas en el tiempo, el lugar y los individuos. El mapa que resulta muestra una modulación del salafismo, tanto del doctrinal como del ejecutivo, más rizomático que lineal, con mutaciones que repercuten las unas en las otras.

Capítulo 4

Salafotransnacionalismo

Cuando Muhámmad Rachid Ridá, en su adaptación del método para abordar el Hadiz del jeque al-Chaukani, privilegió las muamalat —las normas que regulan las relaciones entre los creyentes— respecto a los intereses más teologales propios del maestro yemení[180], propulsó lo que podríamos llamar "el salafismo moderno". Su reivindicación de un mundo tauhidí en el que materializar credo, método y práctica, holístico a la manera islámica, con la umma reinventada como comunidad musulmana, no es ajena al concepto de hegemonía y a una notable tendencia a la pugnacidad. Algo no muy distinto sucedía en la Europa del momento (decenio 1925-1935), entregada al apogeo colonial y con el fascismo en auge, enfrentado a las corrientes libertarias y comunistas. El salafismo, al igual que las ideologías europeas, hubo de convivir, en tensión a veces, en sorprendente síntesis en otras ocasiones, con el nacionalismo y el internacionalismo, las dos corrientes contrapuestas que hasta hoy condicionan la teoría y la práctica políticas modernas. Salafismo nacionalista y salafismo transnacional fueron las dos principales tendencias en tensión y en busca de síntesis de esta etapa previa a la posmodernidad mutante y líquida en que luego se adentró el salafismo, ya a finales del siglo XX. El resultado fue un despuntar fulgurante aunque efímero de lo que cabría denominar un salafotransnacionalismo, pronto superado por la aceleración del internacionalismo y el mundo bipolar posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Nacionalismo y salafismo

En el viaje conceptual de la noción de salafiya entre las dos guerras mundiales, la lucha anticolonial jugó un papel determinante a favor de una resignificación a base de elementos políticos más que teológicos. Sobre todo en el norte de África, la promoción de una regeneración islámica a partir del retorno a la lectura directa de las escrituras casaba bien con las reivindicaciones nacionalistas contra la colonización francesa y española, de modo que el islam no solo se situó en el centro de la identidad nacional de las sociedades del Magreb, sino en el de toda perspectiva de emancipación y progreso. La región en que más se materializó este proceso fue Marruecos, si bien en Argelia, Túnez y Libia también fue perceptible un fenómeno similar, sobre todo en los primeros tiempos de la lucha anticolonial.

En Marruecos, destaca la transversalidad social y regional del salafonacionalismo de una amplia generación de jóvenes activistas anticoloniales, como Abdeljaleq Torres (1910-1970), los hermanos Bennuna (Tayeb, sin fechas conocidas, y Mehdi, 1918-2010) y Mohammed Daud (1901-1984) en el Rif, y Allal al-Fasi (1910-1974) y Ahmed Belabrej (1908-1990) en el Marruecos central. En Argelia, el protagonismo del salafismo estuvo más focalizado, a través de la Asociación de Ulemas Musulmanes Argelinos, fundada en 1931 por Abd al-Hamid Ibn Badis (1889-1940). En Túnez, el jeque Abd al-Aziz al-Zaalabi (1876-1944) creó en 1920 el partido Destour, en la senda reformista de la Madrasa Sadiqiya fundada por el legendario visir Jair al-Din en 1873, aunque pronto, en 1934, esta formación constitucionalista salafista fue absorbida por los bríos secularistas del Neo-Destour, fundado por Habib Burguiba (1903-2000), con el tiempo líder de la independencia nacional. Y en Libia, el ideal de regeneración de la salafiya arraigó en la Sanusiya, una antigua cofradía sufí que inició la rebelión contra la ocupación italiana de la mano del mítico Omar al-Mujtar, ahorcado por orden de Mussolini en 1931.

El caso de Marruecos es el más singular porque en él confluyen distintas cuestiones características del salafismo en su conjunto a la vez que están glocalizadas en el específico contexto marroquí de los años centrales del siglo XX. Para empezar, no hay que ignorar el papel que jugaron en la peculiar impronta salafista del nacionalismo marroquí las relaciones personales y de formación trabadas por los jóvenes de familias acomodadas durante sus estancias en universidades del Máchreq: en Egipto, donde, por supuesto, algunos acudieron a Al-Ázhar, pero donde sobre todo siguieron los cursos de la entonces joven Universidad Rey Fuad de El Cairo; y en Palestina, donde entre 1928-1931 una delegación de tetuaníes asistió a la moderna Escuela Superior Nayah de Nablus[181]. Sin olvidar los lazos panislámicos forjados por estos jóvenes a su paso por la Yamaiya al-Chubban al-Muslimín (Asociación de Jóvenes Musulmanes), una organización musulmana de boy scouts[182], para entendernos. De ahí nació una peculiar forma de nacionalismo salafista, o un "salafismo nacionalista" en expresión del gran pensador Muhámmad Ábid al-Yabri[183]. Este salafonacionalismo marroquí, del que, llegado un momento y dada la formación intelectual de sus protagonistas, cabe preguntarse por su posible parentesco con el salafismo orientalista[184], no deja de ser, por su hibridismo, menos auténtico o menos mundanamente salafí. Al mismo tiempo, enlaza con las pulsiones reformistas y modernizadoras de una parte de los ulemas marroquíes en el paso de los siglos XIX al XX, que también habían realizado su viaje a Oriente, aunque un viaje más islámico, por así decir, con la peregrinación y las estancias en Al-Ázhar como núcleo para el tejido de relaciones[185].

En Marruecos el islam estaba condicionado —y sigue estándolo— por la intersección de tres expresiones que compiten entre sí por la hegemonía social y por el control del poder administrativo y político, lo cual en época precolonial se tradujo en el cultivo de relaciones preferenciales con el Majzén y, llegado el periodo colonial, en una pugna por la interlocución con las nuevas autoridades francesas y, en menor medida, españolas. Estos tres "islames" eran el escritural, representado por los ulemas malikíes que imponían el seguimiento de lo codificado por los grandes maestros del pasado; el cofrádico, estructurado en potentes tariqas sufíes, sobre todo la Chadiliya en su rama yazulí, a cuya cabeza estaba un jeque que disponía de ingentes ingresos y de un

considerable poder de intervención social indirecto; y el morabítico y de las zagüías, más iconoclasta pero con gran capacidad de atracción popular y controlado por núcleos familiares enraizados en barrios y pueblos. El ideario unitarista del salafismo chocaba con esta dinámica histórica bien arraigada en todo el país, pero proporcionó a los nacionalistas las herramientas conceptuales necesarias para luchar por una particular reforma y modernización islámica previa a la independencia. Para ellos, el remedio contra la debilidad social y política que el colonialismo exacerbaba consistía en restaurar la pureza del "turaz espiritual y material del pueblo", en expresión ambivalente de Allal al-Fasi, un pueblo que es umma y un turaz que es acervo arraigado en lo islámico[186].

En 1933-1934 se creó el Comité de Acción Marroquí, que no reivindicaba aún la independencia sino que pedía a Francia y España respeto por las leyes autóctonas. Lo integraban, entre otros, la juventud salafista, y fue el germen de los dos primeros partidos ya netamente nacionalistas. En 1935, unos meses después del fallecimiento del carismático Abdelsalam Bennuna (1988-1935), Torres fundó el Partido Reformista Nacional (Hizb al-Islah al-Watani), nombre en español que no apura las connotaciones religiosas del término árabe islah ('reforma'). Y en 1937 se celebró en Rabat el primer congreso clandestino del Partido Nacional, a secas, con al-Fasi y Belfraj a la cabeza, germen de Istiqlal ('Independencia'), el gran partido histórico marroquí, hoy demediado. Regeneracionismo islámico y nacionalismo fueron a partir de ese momento aliados programáticos de la lucha independentista en Marruecos.

También lo fueron en Argelia, donde Ibn Badis puso en marcha la lucha anticolonial desde una profunda convicción personal en la capacidad del islam para responder a las necesidades de emancipación del pueblo. Es más, si alguien encarna el prototipo del salafista nacionalista —por este orden: salafista y nacionalista— es Ibn Badis. Hijo de una familia acomodada, Ibn Badis rechazó pronto una vida fácil de letrado musulmán al abrigo de la administración colonial y se convirtió en un ulema sensu estricto, formado en la mezquita al-Zaytuna de Túnez y con el propósito decidido, a su vuelta del hach y de los encuentros que este le procuró, de reconstruir el islam argelino al margen del "islam

burgués" que de él se hubiera podido esperar[187]. Fue autor de un tafsir que se halla más en la órbita del Al-Manar de Ábduh que en la de Ridá[188], y la revista que dirigió, Al-Chihab (publicada regularmente entre 1926-1939), resulta fundamental para seguir el recorrido de lo que bien puede considerarse una escuela de pensamiento reformista autónomo. Ibn Badis no dudó en remontar a una famosa jutba ('discurso-homilía') del primer califa, Abu Bakr (m. 634), la consideración de que "en la umma recae el derecho a nombrar y deponer al gobernante, sin que nadie pueda arrogarse este derecho ni heredarlo"[189]. Ibn Badis inaugura así el proceso de recuperación de los "impensados" del islam, aunque sin darles este nombre; se lo dará más tarde otro argelino, el gran filósofo Mohamed Arkoun (1928-2010), que los reivindicará como fórmula de modernidad islámica. En este caso, la islamización de la noción de soberanía popular implica nada menos que la secularización del legado de Abu Bakr, uno de los sálaf indiscutibles.

Las condiciones locales que propiciaron la actualización del potencial liberador del islam en el Magreb se conjugaron con las de las luchas políticas y los enfrentamientos ideológicos del Máchreq, que eran bien conocidas por la joven generación de nacionalistas magrebíes tanto por sus viajes como por la circulación de la prensa oriental en el occidente árabe. En la encrucijada entre el nacionalismo local y el nacionalismo panárabe, entre el wahabismo nacionalista y el wahabismo ummamista, entre el salafismo teológico y el salafismo regeneracionista, los nacionalistas marroquíes del Protectorado forjaron un ideario original que disolvía el islam en la marroquinidad, mientras que los jóvenes argelinos de la Argelia francesa procedían más bien a la inversa, disolvían la argelinidad en el islam, hasta un extremo que, en ambos casos, aún se deja sentir. Es algo paralelo a lo sucedido por las mismas fechas en Arabia Saudí con el wahabismo, que se nacionalizó a la sombra saudí. O incluso en Java. En esta última región, el reformismo religioso-educativo de la asociación Muhammadiyah, fundada en 1912 por Áhmad Dahlán, alimentó el nacionalismo antiholandés de las clases urbanas, que ya en la década de 1930 se agruparon en torno a la heterogénea, por sus intereses, Sarekat Islam (Asociación del Islam), y que llegado el caso se enfrentaron al quietismo de la Nahdatul Ulama, también nacida de la Muhammadiyah, pero más cercana a los ulemas rurales.

En Marruecos la pugna nacionalista por hacerse con la verdad del islam escriturado hubo de vérselas con la espinosa tradición de que el sultán era a la vez el emir al-muminín ('caudillo de los creyentes'). Mohamed V (sultán entre 1927-1953 y 1955-1957; rey entre 1957-1961) se valió de ello personificando el equilibrio entre lo que Clifford Geertz caracteriza, con acierto a la vez que con un exceso de abstracción esencialista, como "la tensión interna entre hombres fuertes y hombres santos"[190]. Lo hizo segregando deliberadamente lo espiritual de lo práctico a fin de mantener ciertas prerrogativas ante las autoridades coloniales al tiempo que se aseguraba un apoyo popular por garante de la marroquinidad, lo cual cuestionaba, de través, el liderazgo de los nacionalistas. A la larga, su estrategia se impuso al proyecto de independencia de los nacionalistas salafistas, recelosos del sultanato.

A pesar de la importancia del núcleo de Tetuán en la conformación del incipiente nacionalismo marroquí, debida en gran medida a las redes transnacionales de relaciones de sus líderes[191], no fueron los jóvenes del norte quienes emprendieron la salafización del proyecto independentista, aunque fueron pioneros quizá en la idea de vincular islam y lucha nacional, que luego desarrolló Allal al-Fasi. El arrinconamiento del grupo de Tetuán tras la Segunda Guerra Mundial se debió, en parte, al carácter de periferia geográfica del norte de Marruecos, que se resentía del protagonismo de Fez y Rabat, centros históricos del poder cultural y político; en parte, a la idiosincrasia del Protectorado español, con cuyas autoridades los nacionalistas del norte coquetearon —sobre todo tras el golpe de Estado de 1936— con la pretensión, vana, de lograr mayores prerrogativas de autonomía de las que tenían los marroquíes bajo el Protectorado francés; y en parte al fondo rifeño, siempre sospechoso y en equilibrio inestable con la arabidad del escriturismo. Las tensiones entre nacionalismo marroquí y nacionalismos marroquíes, y entre ambos y un salafismo no menos diverso marcaron los debates ideológicos del norte de Marruecos tras la guerra del Rif (1920-1927). Con una agenda propia y aún por aclarar en muchos aspectos, se sabe que por Tetuán y Tánger pasaron dos de los musulmanes "internacionalistas" más conocidos de su tiempo: Chákib Arslán (1869-1946) y Taqi al-Din al-Hilali (1893-1987).

Chákib Arslán, al que se conoce como Emir al-Balaga ('el Príncipe

de la Elocuencia'), sobrenombre que conjuga su condición de noble druso y su envidiable dominio de la lengua árabe, fue uno de los intelectuales más influyentes del Mundo Árabe de entreguerras, un gran agitador panislamista con vínculos en Oriente y Occidente, hombre más realista que maximalista[192] y defensor de un arabismo más cultural que político[193]. De orígenes drusos, esto es, perteneciente a una minoría confesional dentro del espectro araboislámico, un repaso a su biografía le perfila como un cosmopolita a carta cabal, en un tiempo en el que el cosmopolitismo no estaba reñido todavía con la autenticidad y con un decidido compromiso político[194]. El paso de Arslán por Tetuán y Tánger en agosto de 1930 fue algo más que un breve salto del estrecho de cinco días en un periplo de casi dos meses por España, en busca, no menos romántica que política, de las huellas de al-Ándalus. Empero, esta corta visita le sirvió no solo para alzarse en "mentor de una generación"[195] y reforzar los vínculos entre su visión transnacional del islam y la de los protagonistas del incipiente nacionalismo marroquí, sino que, sobre todo, a raíz de su viaje, que se produjo justo en los meses posteriores a la promulgación del dahír bereber en marzo de 1930, Arslán se convirtió en un mediador de peso entre los heterogéneos movimientos nacionalistas de Fez, Rabat y Tetuán[196].

En sendos despachos sobre esta visita fechados el 14 y el 18 de agosto de 1930 por la Oficina Mixta de Información del Protectorado español, se insiste en una serie de detalles que muestran el contento de las autoridades españolas con el personaje y la condescendencia con sus anfitriones marroquíes. Se dice que la visita no estaba prevista y que se produce ante la insistencia de Abdelsalam Bennuna, anfitrión de Arslán. Se repite de varias formas que Arslán es sumamente educado y respetuoso con todos, incluidas las autoridades españolas, a las que él se cuida de distinguir de las francesas y de elogiar: dice el informante que en su discurso exhortó a los presentes a estar del lado de España, entre otras cosas "porque España no es, desde hace años, un país conquistador que necesite de hombres en la zona para convertirles en carne de cañón en cruentas guerras, como Francia, quien hizo de Marruecos un depósito de hombres para sus fines bélicos"[197]. Y se insinúa, sin excesiva preocupación, que el encuentro se concertó tal vez

con objeto de que [Arslán] organice a la juventud islámica, dándole pautas y orientaciones como ha hecho en los demás países del mundo islámico […] Cuando tenía alguna presentación lo hacían en la forma siguiente: "Fulano de Tal, de la juventud evolucionadora [sic], o bien, de la juventud floreciente".

Hay además un dato en absoluto desdeñable para el estudio del seguimiento de las redes transnacionales del salafismo incipiente y su temprano interés para las potencias coloniales: unos meses después de la estancia en Tetuán de Arslán, la misma Oficina adjunta la traducción al español del artículo publicado por Mohamed Ben El Arbi Bennuna, hermano de Abd al-Salam y "secretario de la comisión del homenaje al emir", en la revista cairota Al-Fath (18 de octubre de 1930), en el que se da cuenta del contenido de la visita. Dada la meticulosidad del informe (la ropa de los presentes, las horas de llegada o salida o los regalos ofrecidos), no parece que el discurso público de Arslán entrara en grandes detalles o fuera muy extenso, pues Ben El Arbi lo resume así:

El emir se expresó en brillantes términos contestando a los discursos pronunciados. Excitó al pueblo marroquí a que se dedicara al estudio y que se mantuviera en las obligaciones impuestas por la religión y la patria en lo que insistió mucho, y que siguiera adelante para obtener los sagrados derechos. Terminó su discurso dando gracias al pueblo marroquí por este homenaje.

Sin embargo, a tenor de la correspondencia intercambiada entre Arslán y Abdesalam Bennuna tras la visita, en el encuentro se habló de la situación provocada por el dahír bereber, que suponía la división jurídica del país entre la jurisdicción del sultán, sujeta a la sharía y aplicable a las zonas urbanas y arabófonas, y la bereberoconsuetudinaria, que abría el camino a la ley francesa en buena

parte del territorio. Ambos coordinaron una primera respuesta a nivel internacional, dejando claro que en absoluto confiaban en una política española distinta de la francesa: “No hay que dudar de la solidaridad entre Francia y España contra el islam y los musulmanes”, le dice Bennuna a Arslán[198]. A lo largo de los cuatro años siguientes, Arslán lideró en persona la campaña contra el dahír con sus contactos en Europa y en el Mundo Árabe, pero dio voz además a los protonacionalistas marroquíes publicando sus artículos en La Nation arabe —revista mensual que editó en Ginebra entre 1930 y 1938— y facilitándoles la difusión de sus textos en otras revisas de su órbita, como las muy influyentes en círculos salafistas Al-Fath y Al-Manar. Con ello, las redes pansalafistas enlazaron el nacionalismo magrebí y el machrequí, vínculo que, en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, redundó más en beneficio del panarabismo que del salafismo[199]. Es algo que no ha dejado de actuar en la conformación de la conciencia nacionalista del Magreb, antes que en la de Máchreq, como sostiene Abdallah Laroui[200]. En cualquier caso, el salafismo se ha tomado su revancha con el auge de un nuevo pansalafismo internacional.

En cuanto a Taqi al-Din al-Hilali, fue un singular trotamundos marroquí[201], un salafista de primerísima hora que recaló en Tetuán durante la Segunda Guerra Mundial por razones vinculadas a sus oscuras relaciones con Alemania. Dan idea de las discusiones ideológicas que debía de haber en el ambiente de la élite local algunas colaboraciones de al-Hilali en Al-Hurriya, el órgano de prensa del Partido Reformista Nacional. Así, en 1942 dedicó varios artículos a las diferencias entre nacionalismo y salafismo, que insinuaban el carácter “animal” de la fidelidad y solidaridad de los sentimientos nacionalistas —los cuales, llega a decir, tienen incluso las abejas y las hormigas[202]— y situaban el salafismo, de manera precoz y visionaria, en el plano de la teología transnacional que triunfó con posterioridad. Sin embargo, no es esta la versión del salafismo nacionalista, luego más bien nacionalismo salafista, que defenderá el líder de la lucha anticolonial marroquí, Allal al-Fasi, ni tampoco la posterior a la independencia del país en 1956.

Al-Fasi no fue en absoluto un “escriturista fanático”, como lo definió Geertz de forma torticera, lo cual contrasta con el perfil, harto benevolente, que da del sultán Mohamed V[203]. Al-Fasi trazó

una línea de continuidad entre el reformismo de Ábduh y el ideario del partido Istiqlal por él fundado. Su idea se remonta "al credo (la salafiya)" de su maestro, el jeque Muhámmad Belarbi Alawi (1884-1964)[204]. En lo programático se plasmó en dos cuestiones básicas: la identificación de la democracia parlamentaria occidental con el precepto islámico de la chura ('consulta') y la reivindicación de la sharía en cuanto fuente de la legislación (no la única, en convivencia con la codificación no religiosa, aunque no quede claro el reparto de materias). El "ideario islámico" (al-fikr al-islami) de al-Fasi es la garantía de realización en suelo marroquí de tres principios básicos: la justicia, la igualdad y la rendición de cuentas, que en absoluto son patrimonio occidental, sea este capitalista o comunista. Para al-Fasi, la independencia, el fundamento de todo nacionalismo, es una pulsión preexistente al capitalismo o al socialismo, que late en cada individuo, "arraigada en su psicología según la tierra en la que vive" [205], y que por ello es perfectamente compatible con el islam, que no compite con el nacionalismo en términos de pluralidad, pues el islam "es uno y no varios, por más que el ideario islámico tome formas y modos locales específicos"[206]. En Autocrítica (publicado en 1952, durante su exilio en El Cairo), obra que se puede considerar como su manifiesto intelectual, el capítulo dedicado a la reflexión sobre el gobierno termina con esta proclama pararrevolucionaria trufada de expresiones coránicas bien reconocibles:

Toda batalla que emprendamos para mejorar cualquier aspecto de nuestra vida no es, desde nuestro punto de vista, una lucha de clases o entre distintos grupos, como los marxistas pretenden, sino una lucha entre la idea del bien y la idea del mal. O bien conseguimos vencer al mal y su influencia creciente en nuestros círculos, y hacemos efectivas para nuestra umma las causas del bien común y del bienestar global, o bien su fuerza podrá con nosotros. Entonces todos los males se abatirán sobre nosotros, trastocarán lo terrenal y lo no terrenal, y borrarán a nuestros hijos, o ellos se marcharán para siempre. Porque si en la umma el orden justo desaparece, le sucede el caos, por más que lleve el nombre de orden. El caos es un fuego que se extiende por completo y no hay fuerza que lo frene ni barrera que lo contenga. Si entra en un país,

no se detiene hasta que acaba con él y con su gente.

Todo orden que no se base en la justicia y en la libertad es cismático; todo gobierno que no se sustente en el bien común es caótico; y todo pueblo que no luche por la justicia y la libertad y que no combata para que impere el interés público está condenado a la extinción[207].

Con todo, la conquista de la independencia se tradujo en la domesticación política del salafonacionalismo, cooptado por el poder. Por un lado, la sharía casi quedó reducida en la práctica al código del estatuto personal, compilado para la ocasión en un corpus al que se dio el viejo nombre de Mudáwana, propio del conjunto de la jurisprudencia malikí. Por otro, Palacio se cuidó de repartir cargos y prebendas entre los principales líderes salafistas[208], quienes con mayor o menor resignación acabaron reconociendo las prerrogativas que en la Constitución de 1961 se otorgó a sí mismo Hasán II.

Pero lo más singular del final del proceso de nacionalización del salafismo marroquí es que la Corona —en unas primeras maniobras de la mano de Mohammed V; ya de forma definitiva con Hasán II— se apropió de las ideas, los temas y el vocabulario que los nacionalistas salafistas habían puesto en circulación, que convenientemente adobados fueron devueltos a la opinión pública con el sello real. Las actividades políticas de aquella primera hornada nacionalista fueron bajando de intensidad, y las nuevas generaciones, volcadas en el izquierdismo o el islamismo, liquidaron el peculiar experimento salafista marroquí. El resurgimiento del salafismo en el paso del siglo XX al XXI entra ya en la lógica transnacional, más teológica que política, que enfrenta a quietistas, políticos y yihadistas. El monarca, ahora Mohammed VI, de nuevo ha intervenido con una receta de cooptación, a saber: cooptar a los quietistas para anular a los políticos y los yihadistas, que son la verdadera amenaza a la continuidad del régimen parateocrático alauí, ora por las demandas democráticas de los políticos, ora por la insurgencia armada de los yihadistas.

Cuando el salafismo se internacionalizó

En Arabia, la necesidad de centralizar el poder político en un Estado de nuevo cuño y de organizar de manera vertical la autoridad religiosa que lo sustentase, arrinconó el mesianismo de la doctrina wahabista original y transformó el wahabismo en una religión de Estado, la del Estado saudí. El rey Abd al-Aziz neutralizó el pasado wahabí en un discurso pronunciado en La Meca ante una delegación de peregrinos el 16 de mayo de 1929. Estas fueron sus palabras:

Se nos quiere calificar de "wahabistas" para hacer creer que seguimos un sistema jurídico-doctrinal [mádhab] propio. Es un grave error que nace de la propaganda hostil y la maledicencia. No hay en nosotros nada parecido a un nuevo dogma [aqida] o a una escuela distinta. Muhámmad Ibn Abd al-Wahhab nunca presentó innovación alguna. Nuestras creencias son las de los píos ancestros, y reposan en el Corán, la Sunna del Profeta y las tradiciones de los sálaf. Nosotros respetamos a los fundadores de las cuatro escuelas jurídico-doctrinales y no establecemos diferencias entre Abu Hanifa, Málik, al-Cháfii y Áhmad [Ibn Hánbal]. Este es el credo que invocó el jeque Muhámmad Ibn Abd al-Wahhab y es nuestro credo, que se funda en el monoteísmo puro, exento de toda innovación condenable y de toda desviación[209].

Así culminó el proceso de apropiación wahabí del reformismo de la salafiya vislumbrado por Massignon una década antes. Se inauguró también un tiempo proselitista, más relajado al principio, pero a partir del decenio de 1960 marcado por la beligerancia de una ortodoxia y una ortopraxis defendidas a ultranza como las únicas verdaderas y, por lo tanto, posibles, y por el cierre de filas del salafismo con el régimen saudí. Y ello a costa de que tanto el régimen como los nuevos salafistas revisasen los principios que les

sustentaban, por ejemplo el takfir y la yihad, como se verá más adelante.

Esta confluencia entre wahabismo y salafismo ahondó las diferencias internas en la forma de proyectar lo que había venido siendo el fin último de todo el regeneracionismo islámico: el empoderamiento del musulmán ante la modernidad. Las divisiones tenían que ver más con cuestiones ideológicas que doctrinales, y los choques, por lo mismo, se dieron sobre todo en el debate sobre qué hacer, más que en el hacer cotidiano, donde las confluencias eran frecuentes. Fue entonces, en la década de 1930, cuando, al igual que sucedió en Europa con el nacionalismo, los debates políticos e ideológicos islámicos sobre la acción social se polarizaron y, al mismo tiempo, se confundieron. Por ejemplo, la lista de intelectuales que manifestaron su admiración por la pujanza doctrinal del wahabismo, por una autenticidad no reñida con la modernidad, incluye a escritores y pensadores de signo no específicamente religioso, como los egipcios Áhmad Amín (m. 1954), Mahmud al-Aqqad (m. 1964) y Taha Husayn (m. 1973) o los sirio-libaneses Amín al-Rihani (m. 1947) y Muhámmad Kurd Ali (m. 1953)[210].

En realidad, la razón de esta estima expresada en términos intelectuales era política, pues el vínculo saudí-wahabí demostraba, según esta visión, la posibilidad de independencia política frente a Occidente a la vez que se gestionaba la autenticidad islámica y la modernización. En otros casos estaba motivada además por la suspicacia que inspiraba la pujanza del nacionalismo kemalista, al cual se identificaba con la negación del vínculo religioso de la nación, y al que se combatía en cuanto único modelo de independencia ante la afrenta colonial. Un promotor internacional de esta proyección del wahabismo contra el kemalismo fue el ya mencionado Chákib Arslán, enconado detractor del laicismo y enemigo declarado de los “afrancesados liberales de El Cairo”, en expresión de su afilada pluma. En varios artículos de la influyente revista del islam transnacional La Nation arabe, pintó un candoroso retrato de Abd al-Aziz Ibn Saúd como hábil planificador del desarrollo del Hiyaz… ¡e introductor de la electricidad, el automóvil o el sistema postal![211] Aunque hoy este tipo de loa nos haga sonreír por ingenua y poco matizada, conviene tener presente

que el discurso sobre la compatibilidad entre un potente desarrollo económico y la autenticidad islámica sigue siendo igual de rentable para la Arabia Saudí del príncipe Mohamed Bin Salmán, como refleja su cacareado proyecto Saudi Vision 2030.

Pero junto a la consolidación política del moderno salafismo wahabí, en el decenio de 1930 se formuló y estructuró su inmediato competidor por la hegemonía doctrinal, y a la postre política, del islam en el siglo XX: el islamismo también holístico —y no menos salafí, por regeneracionista a la usanza primera de la salafiya finisecular— de los Hermanos Musulmanes. Wahabismo y Hermanos Musulmanes apelaron y apelan a un cambio radical del estar en el mundo del musulmán, pero afrontan el logos islámico de una manera muy diferente. A grandes rasgos, la brecha entre ellos reproduce con formas modernas la secular polémica epistemológica del pensamiento islámico entre naql y aql, esto es, entre dar la primacía al literalismo o dárselo a la dialéctica. Si el islamismo apela a las soluciones de la razón islámica (aql) en su papel de motor de un cambio global, el salafismo apela al seguimiento de la razón escritural (naql) en cuanto vía de retorno individual a la autenticidad, que no es lo mismo que el seguimiento acrítico de lo establecido, que es como se venía entendiendo el naql tradicionalmente. Son alternativas para introducir las necesarias transformaciones en lo que podríamos llamar la superestructura islámica, fosilizada e inoperante, incapaz de hacer frente a los desafíos de la violencia política, económica y epistémica poscoloniales. Pero islamismo y salafismo también resultan ser, al fin y al cabo, dos proyectos "regresivos y progresivos a la vez", en expresión de Sartre a propósito de su método heurístico que sitúa al hombre en el centro de la razón de ser marxista pero critica la razón dialéctica, solo progresiva, de los "marxistas perezosos que se sirven de ella para construir lo real a priori"[212]. Tanto los islamistas como los salafistas sitúan al hombre singular en el centro del campo social en cuanto sujeto que ejecuta actos en medio de objetos colectivos y de otros hombres, y que al hacerlo define sus proyectos; esto supone un movimiento progresivo, de trascendencia de sí. Ambos, empero, difieren en el regreso a las fuentes de la historia desde las que desplegarse: los islamistas exploran (aql) el pasado en busca de contradicciones, en un movimiento transformador hacia el futuro, mientras que los salafistas recuperan (naql) un pasado en el

que el sujeto salafista ya figura y está determinado, para revivirlo como futuro.

En cualquier caso, no es aventurado afirmar que tanto el islamismo como el salafismo son hijos díscolos del nacionalismo, en la medida en que, apelando a la subjetividad del sujeto, del creyente musulmán, ambos quieren estructurar una identidad contrahegemónica al nacionalismo del Estado-nación importado desde Europa.

Los islamistas se dirigieron a las masas, manipularon el sufismo, se sirvieron de las formas de acción civil establecidas y reformularon la sharía. Los salafistas apelaron a las élites, renegaron de las prácticas sufíes, rechazaron el activismo político y se preocuparon más por la praxis y el credo que por la jurisprudencia. Y aunque unos y otros competían por una misma legitimidad, la del verdadero islam, que para todos es el islam de los sálaf, compartían relaciones personales, medios de difusión y, cuando era el caso, refugio frente a la represión. Así, Hasan al-Banna (1906-1949), el fundador de los Hermanos Musulmanes, la agrupación nodriza del islamismo contemporáneo, tuvo muy buenas relaciones con destacados salafistas, como el periodista sirio asentado en El Cairo Muhibb al-Din al-Jatib (1886-1969), propietario de Al-Maktaba al-Salafiya (Editorial Salafista), empresa que publicó varios libros de Chákib Arslán y siguió publicando la revista Al-Manar algunos años después de la muerte de Ridá en 1935[213]. La labor de al-Jatib como promotor de un incipiente salafismo transnacional fue decisiva, en especial por los vínculos que fomentó en torno al semanario Al-Fath (1926-1951), que dio voz a los círculos salafonacionalistas de India, Marruecos, Siria, Egipto, Irak, Palestina o Turquía en unos años clave de reconfiguración política[214].

La financiación saudí de la prédica salafista cimentó la conformación y expansión del salafismo en cuanto ideología transnacional que contrarrestara el auge del panarabismo entre 1955 y 1967. Fue un giro enmarcado en el clima general de la Guerra Fría, que llevó a Estados Unidos a reactivar su influencia en Arabia Saudí a raíz de algunos pujos antiamericanos del rey Saúd (g. 1953-1964), quien se entendió con el presidente egipcio Gamal Abdel Náser (g. 1954-1970) en la visión panarabista pero que acabó

abdicando por la presión de su hermano Faisal y de los estadounidenses[215]. La internacionalización del wahabismo se aceleró a la par que el poderío saudí, ambos propulsados por la fuerza del petróleo, una auténtica arma política en manos del rey Faisal —durante la década de su reinado, 1964-1975, el producto interior bruto saudí se multiplicó por quince[216]. El proselitismo wahabí se sirvió de una dawa modernizada en sus formas y recursos, que en estas fechas amplió su radio de acción tradicional de los países árabes a África y Asia. Dos fueron sus instituciones principales, ambas fundadas bajo el auspicio de Faisal, todavía príncipe heredero pero ya ministro de Asuntos Exteriores, cargo que conservó incluso siendo rey: en 1961, la Universidad Islámica de Medina (1961), y a renglón seguido, en 1962, la Liga del Mundo Islámico.

La Universidad Islámica de Medina, estatal, estaba pensada para ofrecer una educación islámica a varones no saudíes, entendiendo por "islámica" la ortodoxia oficial wahabí. A partir de ella se crearon redes transnacionales de solidaridad, personales o asociativas. No obstante, sus vínculos no son uniformes, y en ocasiones se dan posiciones ambivalentes o incluso encontradas en función de las necesidades locales o nacionales de los estudiantes al regresar a sus países. No es este salafismo wahabí internacionalizado un nuevo movimiento social, sino más bien, como sugiere Michael Farquhar, una "comunidad de discurso"[217]. En buena medida, la Universidad Islámica de Medina ha sido el germen del salafismo glocalizado y diversificado que caracteriza al siglo XXI.

En cuanto a la Liga del Mundo Islámico (Rábitat al-Álam al-Islami), fundada en La Meca, no debe pasar inadvertida su similitud en fondo y forma con la asociación para reflotar el islam con que fantaseó Abd al-Rahmán al-Kawákibi en su libro Um al-Qura. En esta ocasión, no se trató de una obra de la imaginación ni de una reunión secreta, sino que Faisal en persona dio la bienvenida a 111 ulemas de todo el mundo llegados a La Meca para cumplir con la peregrinación y, de paso, debatir sobre la reactivación del Congreso Musulmán Mundial. Constituido en Karachi en 1949, el Congreso Musulmán Mundial era la principal organización islámica no gubernamental de solidaridad internacional superviviente de los

reiterados esfuerzos de organización panislámica anteriores. En su lugar, los saudíes lanzaron la Liga del Mundo Islámico.

La Liga nació como una institución de diplomacia blanda, y en sus sesenta años de historia ha proporcionado a los salafistas una plataforma institucional con acceso a pingües recursos financieros. Traducida la financiación en servicios educativos y asistenciales, la penetración social del salafismo de corte wahabí se ha obrado en todo el mundo. Pero estas actividades conllevan, por supuesto, una dawa política, y los salafistas wahabíes han establecido con no menos ahínco una interlocución propia con las élites políticas e intelectuales de buena parte del llamado "Tercer Mundo". En principio, la relación se planteaba en aparente pie de igualdad, pero la realidad no era ajena a los privilegios que comportaba contar con la ayuda de las rebosantes arcas saudíes[218]. Una estrategia determinante en lo social y político fue lo que podríamos llamar la indigenización de la dawa, esto es, dejar en manos de salafistas no saudíes formados en la Universidad Islámica de Medina el proselitismo en sus respectivos países y regiones. La tenue línea divisoria entre quietismo e intervencionismo político salafista se observa bien en lo sucedido en los años setenta. De entonces proviene el auge de la reislamización en África occidental y otras regiones africanas[219], que a finales del siglo XX conocieron además formas propias de islamonacionalismo —como en Sudán con el proyecto islamista de Hásan al-Turabi, el cerebro gris y hombre en la sombra durante el primer decenio del régimen del general Omar al-Bachir (g. 1989-2019)— y de yihadismo glocal —como en Nigeria con la expansión del grupo Boko Haram por el norte del país.

Pero el acontecimiento que definitivamente aunó la suerte del salafismo y de la política internacional, y que determinó sus mutaciones posmodernas, fue la guerra del Golfo de 1990-1991. Trazar un vínculo entre guerra y mutaciones no resulta difícil: los salafistas buscaron vías para aprovecharse de los vacíos de legitimidad política que la guerra evidenció, y comenzaron por servirse de su estrecha relación doctrinal y personal con las redes wahabistas, sin desdeñar otra vía de penetración, la del activismo afín a la Hermandad Musulmana; no tenían más que servirse de sus vínculos con los hermanos de los distintos países.

En este contexto, en la península arábiga cuajó la primera batalla ideológica del salafismo del siglo XXI, dedicada nada menos que al quid del salafismo, esto es, a los límites entre predicación teológica y praxis política. En 1991, a raíz del establecimiento de tropas de Estados Unidos en Arabia Saudí para luchar con Irak, más de cincuenta intelectuales islamistas agrupados en torno a dos jóvenes jeques, Salmán al-Auda (n. 1956) y Sáfar al-Hawali (n. 1950), firmaron una "Carta de solicitudes" dirigida al rey Fahd (g. 1982-2005). Reclamaban, en un lenguaje antiimperialista y nacionalislamista, la independencia política, económica, diplomática y militar del país; la formalización en una Constitución de las relaciones entre el Estado y la sociedad; y la reforma de las instituciones religiosas oficiales. Así comienzan los doce puntos del documento:

Establecer sobre la base de la sharía un consejo consultivo totalmente independiente y con jurisdicción sobre asuntos interiores y exteriores […].

Analizar las leyes y las ordenanzas políticas, económicas y administrativas existentes y adaptarlas a la sharía, al tiempo que se abrogan cuantas la contravengan […].

Asegurarse de que el comportamiento moral de los representantes y responsables del Estado en el país o en el extranjero es irreprochable […].

Garantizar la justicia y la igualdad de derechos y deberes de todos los individuos […].

Obligar a rendir cuentas a todos los trabajadores del Estado […].

Asegurar un reparto justo de la riqueza pública entre todas las clases y grupos sociales […].

Organizar unas fuerzas armadas poderosas y cohesionadas […].

Reconfigurar los medios de comunicación […].

Liderar una política internacional que preserve los intereses de la

umma […].

Desarrollar las instituciones religiosas y de dawa del país […].

Unificar el sistema judicial, dándole una independencia total y efectiva […].

Proteger los derechos del individuo y la sociedad […] y garantizar la dignidad humana […][220].

En síntesis, las demandas reclamaban una reinstauración de la sharía como vía para la resalafización política del reino, corrompido también —como el islam y hasta el salafismo mismo— con el correr del siglo, y necesitado de un despertar, nombre del movimiento (Sahwa) que patrocinaba la carta. Estos doce puntos son de una naturaleza bien distinta de los del ideario primigenio del padre espiritual del wahabismo, Muhámmad Ibn Abd al-Wahhab, plasmados en su Epístola del tauhid. Dos siglos y medio los separan. Se trata, sin duda, del triunfo del tiempo y del mundo, de una necesidad de cambio entendido de modo reformista y que a duras penas logra introducir la noción de restauración a base de aludir a la sharía, que no a los sálaf.

La difusión de esta misiva provocó que defensores y detractores del salto a la política activa se enfrentaran públicamente, algo inaudito hasta la fecha en Arabia Saudí, y el régimen hubo de intervenir para acallar a los más políticos. Una parte de ellos marchó al exilio, sobre todo al Reino Unido; otra quedó silenciada primero y cooptada después; y otra apoyó la insurgencia armada interna que convergía con los “afganos árabes” de vuelta de Afganistán. Llegados a este punto se materializó la escisión del credo común salafista en varias praxis (mánhach) y se inauguró el tiempo del salafismo posmoderno.

Capítulo 5

Quietismo y connivencia

A partir de la segunda mitad del siglo XX, la obsesión salafista por el cultivo de las formas pías, la vida comunitaria y el proselitismo prevaleció como praxis. Pasaron a un segundo plano la teología y la implicación directa en la vida política. El resultado fue una red transnacional de seguidores convencidos no solo de que la suya era la verdadera manera de ser musulmana, sino de que, además, el proceso de resocialización que implicaba activar una serie de mecanismos para desaprender lo aprendido y aprender lo debido debía sistematizarse y difundirse. Si bien hubo grupos, minoritarios, que se encerraron en una especie de clandestinidad, la tónica general del salafista fue la asunción de su propia extrañeza en el cuerpo social, algo que cuenta con ilustres antecedentes en la filosofía islámica. Piénsese en la figura del "forastero" o "extraño", en el brote personal en soledad pero no aislado que preconizaba Avempace como única forma de salvación individual y, a la larga, colectiva[221], todo ello con el trasfondo vital del convulso al-Ándalus del siglo XII. Pero los jóvenes "raros" del siglo XX, modelos de perfección exterior, amonestaban socialmente a sus paisanos. Primero, mediante su sola forma de estar en el mundo; luego, mediante la coacción, verbal en principio, y llegado el caso, física. Ellos mismos denominaron mutawwa a esta nueva forma de estar en el mundo y relacionarse, un viejo término que hasta entonces designaba a los predicadores wahabíes o a las personas especialmente beatas, aquellas que realizaban prácticas religiosas supererogatorias, y que ha acabado por designar a una suerte de policía religiosa saudí. Uno de aquellos jóvenes que vivió este proceso de iniciación comunitaria, Muhámmad al-Muzaini, lo relata así en su singular autobiografía:

El resultado de estas enseñanzas austeras fue que perdimos el gusto por la calle […]. Se borraron para nosotros los rasgos de la gente, y nuestras relaciones con ellos se volvieron secas y superficiales. Para nosotros todos eran iguales, no había ninguna diferencia entre un amigo y un conocido lejano, e igual pasaba con los allegados y la

familia. Al aferrarnos a la religión nos habíamos convertido en un carbón incandescente […] Quemábamos, y ahí estábamos, solos con nuestras túnicas cortas, objeto de mofa y de los comentarios de la gente con que nos cruzábamos, solos y encerrados en el silencio con que respondíamos a esas caras de sorpresa al ver a un mutawwa que no encajaba con los que conocían, pues hasta la fecha este término no designaba para ellos más que al imam de la mezquita[222].

Buena parte de la fuerza del proselitismo salafista residió en su apelación al sentimiento, al corazón y no a la razón del buen musulmán, de modo que, en manos de líderes hábiles y con la conveniente financiación, la religión se convertía en una forma de control social que en nada disgustaba a los regímenes nacionalistas poscoloniales. De esta forma, las agrupaciones salafistas árabes, pakistaníes o malayas se multiplicaron en la sombra, mientras que el islamismo de tenor político y contestatario era objeto de un cuidadoso escrutinio por parte de unos regímenes cada vez más autoritarios, cuando no de una represión sin contemplaciones. La estrategia de los Estados en su relación con este salafismo de los gestos y los modos no fue idéntica ni autónoma, sino que estuvo condicionada por las distintas formas de enraizamiento del islamismo en cada país y la necesidad de combatirlo para la supervivencia de los regímenes a partir de 1979. En Marruecos, por ejemplo, el salafismo, incluida una nueva versión salafotransnacionalista, fue fagocitado por el patronazgo real para frenar la pugnacidad de los seguidores de movimientos de la órbita de los Hermanos Musulmanes, en particular Justicia y Caridad (Al-Adala wa-l-Ihsán), del jeque Abd al-Salam Yasín (1928-2012), que no reconoce la legitimidad religiosa de la monarquía; en Jordania, se promocionó un así llamado "verdadero salafismo jordano" (esto significa un salafismo "monárquico" y social) y se alentó la división y el enfrentamiento con los salafistas políticos "extranjeros" (a los que se vinculó con escándalos financieros y redes transnacionales[223]); en Egipto, tuvo vía libre para hacerse con canales de televisión que contrarrestaran las prédicas sobre el terreno de los Hermanos Musulmanes —el eslogan de al-Nas, altavoz de los jeques antiescolásticos más desmesurados, como Muhámmad Hassán y Muhámmad Husáin Yaqub, era: "al-Nas… un

canal que te lleva al cielo”[224]—; y en Kuwait fue intervenido por el Gobierno cuando dio síntomas de excesiva independencia.

‘El islam es como el aire que respiras’

El miedo a la pérdida de la identidad islámica, siempre tenida en peligro y siempre expresada en términos genéricos y de forma dialéctica consigo misma, condicionó la estrategia de las primeras agrupaciones salafistas organizadas. En qué consistiera la específica identidad salafista se materializó en una ortopraxis particular, reactiva respecto al resto de musulmanes. El método se fue haciendo, más que ser un método en sí a la manera del mánhach de las fuentes clásicas. Sus miembros fueron perfilando con su propia actuación una manera de ser salafista, más basada en los actos —y por ello más inmediata— que en lo dictado por las creencias e incluso por la fe, y pusieron en circulación unas convenciones que excedían la religiosidad básica de la oración, el ayuno o la piedad islámicos. Con todo, como recuerda en sus prédicas el conocido jeque de Alejandría Ala Bakr, ya mencionado a propósito de su catecismo salafista, la sencillez y la facilidad son distintivos de la práctica salafista: había que librar al islam de los ulemas, que lo habían oscurecido en su propio beneficio y se lo habían usurpado a los musulmanes. Esta máxima de Bakr lo resume bien: “El islam es como el aire que respiras”[225].

El imperio de los signos se incorporó a la idea de qué es un salafista, y cuestiones como la vestimenta, la forma de hablar y la interacción social o el ocio formularon un código propio y excluyente. Sobre ello gravitaba el rechazo salafista a la reconfiguración del espacio público derivada de la colonización, ahondada en los años sesenta, cuando lo religioso fue quedando relegado. Vestir las holgadas túnicas tradicionales —o más bien no llevar traje de chaqueta y pantalón—, instaurar saludos, expresiones y giros del árabe culto que marcaban distancias tanto con el habla popular como con los giros “afrancesados”, no fumar o excluir a las mujeres del trato social y proscribir los espectáculos de masas —el cine, el teatro o la música fueron considerados haram (‘cosa prohibida’)— distinguían la dignidad del salafista. Y así ha sido

hasta hoy.

A la virtud ideal que se manifiesta en estas formas exteriores, se llega por la educación y la purificación del individuo, que el estudio y la meditación granjean. Cada salafista se convierte en un experto en la salvaguarda del conocimiento, que es más heredado, producto de la genealogía, que hermenéutico. De ello se desprende que el individualismo es un método de salvación, por más que la salvación dependa de la integración personal, siempre consciente y calculada, en el colectivo adecuado, el de "la taifa victoriosa". El salafismo es un chaleco reflectante que uno se pone cuando salta a un bote salvavidas.

Hasta los años setenta, cuando la globalización cambió por completo el flujo de las ideas, esta taifa de las afinidades se organizó a escala local, en círculos de iniciación y de iniciados que no dejaban de asemejarse a los salones literarios de la burguesía occidentalizada, una suerte de "salones culturales salafistas", en expresión no exenta de ironía de Tarek Osman[226]. En ellos, un jeque impartía nociones básicas de pietismo y pautas de conducta social, que colmaban las inquietudes de unas clases medias emergentes urgidas de anclajes identitarios para no verse arrastradas por el sistema-mundo capitalista en el que buscaban acomodo, y cuyo liberalismo las condenaba al estatuto de atrasadas y oscurantistas, para así dominarlas mejor. No se puede ignorar que, tanto si se trataba de Estados étnico-tribales —Arabia Saudí— como de países de la "vía italiana", esto es, catalogados de corruptos per se —Egipto—, los gobernantes y las élites locales se alzaban en garantía de control de los "peligrosos indígenas" para perpetuar sus negocios y su poder, dependientes del intercambio de capital por recursos naturales o mano de obra[227]. El fundamentalismo, en sus muchas variantes, siempre ha casado bien con la ética capitalista y su deriva nacionalista, por ejemplo en Estados Unidos e Israel[228], y el salafismo no deja de ser una variante islámica de impronta fundamentalista, si entendemos el fundamentalismo en un sentido no cristianocéntrico y analítico, sino como un fenómeno transcultural ligado a la modernidad posilustrada. Arundhati Roy, capaz de plasmar como nadie un agudo análisis de la globalización en unas pocas palabras, mete en el mismo saco el fundamentalismo hindú-indio, el islámico-paquistaní, el protestante-estadounidense,

el ortodoxo-ruso y hasta el confuciano-chino, “todos ellos ideologías capaces de una crueldad que va del genocidio a la guerra nuclear”[229].

En la trastienda de las primeras agrupaciones salafistas que cuajaron en organizaciones se encuentran los carismáticos jeques de los “salones” anteriores a la globalización, regeneracionistas diríamos, en la jerga de la historiografía occidental. A ellos les siguieron sus descendientes o sus discípulos predilectos, como si de una nueva cadena de isnad, de autoridades de transmisión estilo Hadiz se tratara. Empero, como en todo isnad, el tiempo hizo su trabajo, esta vez trasladando los salones decimonónicos a internet.

En Egipto, el azharí Mahmud Jattab al-Subki (m. 1933) fundó en 1912 la más longeva agrupación salafista, la Asociación Sharií para la Cooperación de los Musulmanes según el Corán y la Sunna de Mahoma (Al-Yamaiya al-Shariiya li-Taawun al-Muslimín bi-l-Kitab wa-l-Sunna al-Muhammadiya), que luego lideraron su hijo y su nieto y que, en la actualidad, con su octavo imam a la cabeza, se presenta bajo la moderna fachada de una ONG y cuenta con cerca de 1.100 ramas por todo el país[230]. La Asociación Sharií ha funcionado durante décadas como una fundación benéfica, lo cual, por ley, la obliga a mantenerse al margen de la política. Y así ha hecho, dedicada a la asistencia social y al apoyo a las familias. Esta ha sido una de las claves de que haya sobrevivido a los diferentes regímenes egipcios, incluido el actual. Sus líderes se han librado de la represión al islamismo desatada por el presidente Abd al-Fattah al-Sisi, y ello a pesar de que durante la fugaz presidencia del islamista Mohammed Morsi (g. 2012-2013) uno de sus dirigentes, el reputado predicador Talaat Afifi (n. 1953), fue ministro de Auqaf (‘bienes religiosos’). La otra peculiaridad, de orden doctrinal, es también singular y refleja, una vez más, el carácter maleable del concepto de salafismo. Al-Subki fue un ulema de la escuela malikí, contrario a Ibn Taimiya e Ibn Qayyim y a las tesis del wahabismo, al que acusó de incurrir en extravíos y en takfir —aunque esto no fue impedimento para que la Asociación Sharií recibiera en 2009 el Premio Rey Faisal de Arabia Saudí “por su perseverancia, a lo largo de casi cien años, en asegurar la pureza de la dawa, dedicarse por completo a la causa del islam, y desterrar cualquier ambición política”[231]. Entre los apodos del jeque al-Subki se cuentan los de

“vivificador de la Sunna”, “imam de los bien guiados” y “modelo para los que predican el camino recto”, referencias bien conocidas para el musulmán ordinario. El salafismo de la Asociación Sharií se nutre del reformismo de Muhámmad Ábduh, no del exclusivismo wahabí, de cuyos seguidores dice que se arrogan el nombre de “salafistas”. Lo que plantea es “combatir las invenciones y fábulas cuyas maneras y valores la gente toma por religión, así como obrar según el bien, la ley correcta y la guía del señor de los enviados, pese a las asechanzas de la seducción engañosa del secularismo”[232]. Es evidente que esta distinción entre religión (din) y secularismo (madaniya) bebe de la modernidad conceptual salafista del regeneracionismo, si bien su oposición en términos excluyentes abunda en la lógica de Ridá más que en la de Ábduh. Se trata, por otro lado, de una clara manifestación de esa manera de sentirse salafista que entra en el terreno de la psicología y tiene que ver con la tradición antes referida del solitario, del extraño en su medio. A esta salafiya del pietismo difundida por el jeque al-Subki y la Asociación Sharií, como a la originaria de Ábduh y Ridá, no le faltaron pronto detractores.

De la Asociación Sharií se escindió en 1926 el sector de Muhámmad Hámid al-Faqi (m. 1959), que fundó la agrupación de Partidarios de la Sunna de Mahoma (Ansar al-Sunna al-Muhammadiya). Al-Faqi, que también era azharí pero de una generación más joven que al-Subki, veía a la Asociación demasiado complaciente con las formas liberales del nacionalismo egipcio, cuyo lema “la religión es cosa de Dios y la patria es cosa de todos” asumía indirectamente a fuerza de proclamar su apoliticidad y buscar su implantación en los barrios populares, allí donde las fronteras de la ortopraxis se diluía en la experiencia cotidianas de la religiosidad, cosa que, por encima de todo, repugnaba a los puristas. En concreto, al-Faqi se oponía no ya a tolerar cualquiera de las manifestaciones del islam popular, como los ritos cofrádicos y la devoción a los santos, sino a convivir con quienes lo seguían, y atacaba con inquina las prácticas sufíes. Todo ello cuadraba con el credo hanbalí, que él se esforzó en actualizar editando en 1952 una importantísima obra clásica sobre los primeros maestros hanbalíes, Tabaqat al-hanábila (Genealogías de hanbalíes), del cadí Abu Yala Ibn al-Farra (m. 1066). No hay que olvidar que para el hanbalismo el método de elaboración jurídico-doctrinal reside más en la imitación del modelo de los maestros que

en la sistematización constructiva, de modo que estas biografías ofrecen un material singular que, con su divulgación impresa, se populariza.

En el decenio de 1970, tras un periodo de dificultades en época naserista, cuando se la obligó a volver a la organización nodriza —pues la Asociación Sharií fue la única organización salafista tolerada—, la agrupación de los Ansar al-Sunna se expandió con rapidez por todo Egipto. A finales del siglo XX contaba con cerca de setenta y dos ramas y más de mil mezquitas[233]. Su actual presidente, Abd Allah Chákir Muhámmad al-Yunaidi (n. 1955), tiene un perfil ya netamente wahabí: estudió en la Universidad Islámica de Medina y se doctoró con el visto bueno de Abd al-Aziz Ibn Baz (m. 1999) y Muhámmad Ibn Uzaimín (m. 2001)[234], los dos ulemas más influyentes del wahabismo saudí en el siglo XX. En la presentación de la página web de la agrupación, se ofrece un diálogo entre el jeque y un periodista, cuyo contenido, del todo político en su cerrada defensa del apoliticismo, refleja las preocupaciones actuales de los Ansar al-Sunna, como se los conoce. Al-Yunaidi, al ser preguntado por una de las cuestiones más controvertidas del salafismo actual, como es la participación de los salafistas en las elecciones legislativas o locales, declara taxativo que los ansar, si lo hacen, presentan sus candidaturas a título personal, y que como votantes tienen tanta independencia como el resto de los ciudadanos. Al-Yunaidi insiste en que de ningún modo la agrupación como tal se mete en política, pero que esto tampoco significa que la declaren haram, pues establecer la licitud o ilicitud de algo solo le corresponde a Dios, y por lo tanto él, al-Yunaidi, en su calidad de muftí, lo único que hace es considerarla incompatible con la auténtica dawa, ya que por naturaleza la política divide y enfrenta. Por otro lado, cuando el entrevistador cuestiona la independencia de esta dawa, que a veces entra en asuntos políticos —como la condena del terrorismo— y a veces calla —como cuando las prédicas de las mezquitas pasaron a estar bajo control ministerial en 2014—, al-Yunaidi es claro sobre la coincidencia de objetivos de los ansar, Al-Ázhar y el Gobierno egipcio. Los tres se proponen “conducir a nuestro país a una situación modélica para que Dios esté satisfecho de nosotros” [235]. Una memorable declaración política de apoliticismo salafista.

La inacción apolíticamente política de una nutrida parte del salafismo tiene por mentor al jeque albano-sirio Násir al-Din al-Albani (1914-1999), una figura carismática que se proyecta sobre todo el salafismo contemporáneo, tanto en lo personal como en lo intelectual[236]. En tono mordaz, Azmi Bishara pinta este ascendiente con la siguiente frase, que remeda la adoración de los "albanistas": "Como dijo Dios, como dijo el mensajero de Dios, y como dijo al-Albani"[237].

El autodidactismo de al-Albani, que bebió directamente de los libros de la histórica biblioteca Zahiriya de Damasco, y poco vinculado al magisterio de los ulemas y sus iyazas (los permisos para ejercer la enseñanza), se adelantó al perfil de formación independiente que caracterizó a los salafistas que en los años noventa dieron el salto al yihadismo y se transformaron en prolíficos emisores de fetuas —por no decir muftíes, término de sabor más institucional—, como son Abu Muhámmad al-Maqdisi (n. 1959) o Abu Qatada al-Filistini (n. 1960). Entre las lecturas de juventud de al-Albani se hallaba, por supuesto, la revista Al-Manar, cuya independencia de criterio respecto al seguimiento de las escuelas doctrinales clásicas le marcó de por vida. Además de su carisma y ascendiente, uno de los rasgos más notables de este gran personaje del islam del siglo XX es su faceta de polemista. Al-Albani debatió con destacados ulemas de su tiempo, como el jeque sirio de la escuela hanafí Abd al-Fattah Abu Gudda (m. 1997), al que tildó de "extremista despótico"[238] —Abu Gudda llegó a liderar a los Hermanos Musulmanes sirios y sostuvo la insurrección armada islamista de 1982, aunque al final de su vida fue redimido por el presidente Háfez al-Asad—; fue de los primeros jeques en criticar sin tapujos a Sáyyid Qutb —aunque más por la deriva de sus seguidores que por sus tesis—; y renegó, cuando fue el caso, del wahabismo, al que se acercó cuando su situación en Siria se hizo insostenible, pero al que acabó acusando de haber introducido innovaciones heréticas en el ritual y de haber recurrido a la opinión personal en la elaboración jurídica para satisfacer las necesidades del régimen saudí.

Al-Albani es autor de una vasta obra, tanto de compilación de hadices con criterios propios en la fijación de su validez —ya lo hemos visto— como de fetuas a propósito de los temas más dispares, siempre tratados desde su enfoque rupturista, aun cuando

la conclusión sea retrógrada. Entre otras cosas, limitó la licitud del takfir, por lo que fue execrado por los yihadistas; propuso la quietud como antídoto contra la fitna, lo que le valió la recriminación de los islamistas; sostuvo que las obras no son parte necesaria de la fe, lo que disgustó a los salafistas quietistas, promotores de un modo de vida muy concreto; y batalló en favor de la compatibilidad de religión y ciencia, con argumentos cuando menos rocambolescos, para mofa de los musulmanes más racionalistas. Privilegió el escriturismo del Corán y la Sunna sobre cualquier otra consideración social o personal; por ejemplo, cuando invitó a los palestinos de Gaza y Cisjordania a emprender la hégira y abandonar su tierra, dado que, a su entender, en ella no podían cumplir con el verdadero credo y prédica islámicos y había otros lugares a los que acudir, una interpretación que provocó, y sigue provocando, no poca controversia incluso en círculos salafistas[239].

La independencia de criterio de al-Albani era proverbial, y en ello residía su fuerza. Demostró que no era necesaria la política para que el salafismo retara al Estado, pero contribuyó también a que la no política garantizara la estabilidad del Estado. En 1966 inspiró la creación en Arabia Saudí de la Asociación Salafista para la Hisba (Al-Yamaa al-Salafiya al-Muhtasiba), que, como indica su nombre, llamó a incentivar el mandato coránico que conmina a que se haga cumplir el bien y se repruebe el mal (la hisba), y que fue bendecida por Ibn Baz, el muftí por excelencia del reino, si bien en la década siguiente derivó hacia el mesianismo irredento de uno de sus promotores, Yuhaimán al-Utaibi (m. 1980), protagonista de la toma de la mezquita de La Meca en 1979, acontecimiento que hasta hoy constituye el mayor desafío a la legitimidad islámica saudí[240]. En sentido contrario, los dictámenes de al-Albani también han servido de respaldo a las posturas de total inmovilismo político de otros líderes salafistas, de cuyo ascendiente popular se valen los regímenes —de Marruecos a Indonesia— para contrarrestar los argumentos políticos de los islamistas.

Al-Albani retorció los principios insurreccionales del qutbismo y los recondujo a una interpretación teológica alejada de la intervención política, en especial la noción de hakimiya, puesta en circulación por el ideólogo de la islamización jurídica de Pakistán, Abu Ala al-Maududi (m. 1979), y desarrollada después por Qutb en Mojones

(1964), libro difundido a la par que su novedoso comentario del Corán. A grandes rasgos, la hakimiya originaria de Maududi, que depositaba toda hegemonía en Dios, entrañaba un proyecto de reislamización vertical que partía de las estructuras del Estado para llegar a lo más recóndito de la sociedad y del individuo. En manos de los islamistas qutbistas, la hakimiya se convirtió en un instrumento de deslegitimación de cualquier tipo de gobierno, bien porque estos la rechazaban de plano —como era el caso en la mayoría de los Estados poscoloniales—, bien por su falta de implicación auténtica en el proyecto —como en el caso de Estados en principio proclives a la idea, por ejemplo Pakistán y Arabia Saudí. Al-Albani desmontó estas pretensiones no porque la hakimiya fuera —que lo era— un vocablo ajeno a los textos fundacionales del islam, sino por su inoperancia presente. De este modo, subrepticiamente, se sirvió de los instrumentos de la lógica política para desmontar la política. Es más, lo hizo en un texto en el que, a juzgar por el título, abogaba por la literalidad más absoluta: Al-Hadiz huchcha bi-nafsi-hi fi-l-aqáid wa-l-ahkam (El Hadiz es argumento en sí mismo de creencias y principios). Se trata de un manifiesto difundido en forma de conferencia en Madrid, donde estuvo hacia 1971-1972 invitado por la Unión de Estudiantes Musulmanes[241]. En él se lee:

Está muy bien hacer bandera de que solo a Dios le corresponde la hakimiya, y fustigar por ello a los sistemas infieles imperantes. Pero habida cuenta de que, por ahora, no podemos cambiarlos, y de que aún hay entre nosotros quienes en su fuero interno reniegan de la hakimiya, lo pertinente es cambiar esto último[242].

Por las mismas fechas, cuando la figura del Qutb mártir y mentor de la juventud se agrandaba en todas las comunidades musulmanas, hasta en España[243], al-Albani, de visita en Tetuán y con la habilidad que le caracterizaba para entrar y no entrar en polémica, a requerimiento de sus anfitriones se deshizo de un plumazo del "problema" de la hakimiya convirtiéndola en sinónimo de tauhid:

Sáyyid Qutb, Dios lo tenga en su gloria, posee una prosa torrencial, es uno de los escritores y pensadores más destacados, llamó la atención sobre un asunto muy importante, como es la hakimiya de Dios, que se mire como se mire es el tauhid, y algunos de sus títulos se cuentan entre lo más agudo que se ha publicado sobre la importancia del tauhid, como La ilah illa Allah mánhach hayya (Solo hay un Dios: método de vida) y Mojones, no hay mucho más que decir[244].

Estas ambivalencias y hasta contradicciones redundaron en los encuentros y desencuentros que al-Albani tuvo con todo el espectro salafista. Y si bien no es algo exclusivo de este gran jeque, se podría decir que creó escuela en la controversia. Este fue también el sello distintivo del ulema yemení Múqbil Ibn Hadi al-Wadii (1933-2001), uno de sus primeros discípulos y otro de los personajes más influyentes en el actual salafismo de todo signo. Al-Wadii, de orígenes zaidíes —nació en Dammach, en la región de Saada, en pleno corazón zaidí del Yemen, siendo el imam al-Chaukani una de sus referencias primordiales—, conformó una versión del salafismo viva y básica, un islam "fácil", en el sentido de dúctil, que conectaba el wahabismo con expresiones de pureza doctrinal no estrictamente hanbalíes, lo que le valió una panoplia de seguidores de otras escuelas doctrinales, desde Indonesia a África occidental, y también muchos detractores. Al-Wadii, que residía en Arabia Saudí desde su época de estudiante, fue arrestado en 1979 después de que el grupo de al-Utaibi tomara la mezquita de La Meca, bajo sospecha de haber participado en la conspiración. Fue algo que nunca le perdonó al poder real, aunque pronto fue liberado y el centro de estudios que creó a su vuelta, forzosa, a su tierra —llamado Dar al-Hadiz al-Jairiya (Casa Benéfica del Hadiz)— contó con generosas donaciones saudíes y con el beneplácito del jeque Ibn Baz, su valedor en la sombra. En pocos años, el Dar al-Hadiz de Dammach se convirtió en una de las madrasas más solicitadas por los estudiantes salafistas de todo el mundo, y a pesar de las reiteradas diatribas antiyihadistas y anti-Hermanos Musulmanes de al-Wadii, por ella pasaron varios yihadistas que acabaron presos en Guantánamo tras los atentados del 11-S[245].

La prédica de Múqbil al-Wadii se centra en el individuo, no en la sociedad. Cataloga a esta de yahilí ('aislámica'), como hace el qutbismo. Pero sus miembros, tomados de uno en uno, solo caerían en la herejía o la impiedad (kufr), y por lo tanto habrían abandonado el islam y serían perseguibles, si cortaran consciente y voluntariamente con la práctica de la oración. Este juicio entronca con las posturas clásicas sobre el takfir, y no con su moderna laxitud yihadista. Según al-Wadii, ser musulmán es, en el fondo, así de simple: rezar, ayunar, ayudar al prójimo mediante el azaque. Ahora bien, ser salafista es otra cosa, es una manera personal de estar y transformar la sociedad, es una combinación de aislamiento y socialización, de pureza e impureza: "aislamiento de los conciliábulos del mal" y "mezcla con la sociedad para cumplir la dawa"[246]. El resultado es una enseñanza iconoclasta, de nuevo en una órbita contemporánea del "extraño" avempaciano, cuya originalidad sigue siendo tan actual como contestada en algunas de sus derivaciones: al-Wadii fue uno de los primeros y más duros críticos de la Revolución islámica iraní[247], y con su madrasa importó al norte del Yemen un enfrentamiento confesional con la chía que era ajeno tanto a las solidaridades tribales de los huzíes, principal clan de la región, como a la lógica doctrinal zaidí. La financiación saudí y las redes clientelares que creaba el Dar al-Hadiz de Dammach fueron motivos añadidos de suspicacia, y en 2014, en plena escalada bélica en Yemen, los huzíes asolaron la madrasa.

El ser y estar salafista de Múqbil Ibn Hadi al-Wadii, al igual que el de al-Albani, se distingue por la pugnacidad, pero en un tono mucho más bronco que el del maestro. Tal vez impronta de los tiempos, es una característica demasiado común a los líderes salafistas contemporáneos, enzarzados en acusaciones y refutaciones que, en no pocas ocasiones, espantan a sus posibles simpatizantes. Hay curiosas excepciones autocríticas a este respecto. A esta belicosidad aludía Muhámmad Hachim al-Hadiyya (1910-2007), longevo, lúcido y decisivo salafista sudanés, al hablar del jeque Áhmad Hasun, uno de los fundadores de Ansar al-Sunna al-Muhammadiya de Sudán, agrupación con fuertes vínculos personales y doctrinales con su homónima egipcia, pero independiente de ella. Tras sus devaneos con el sufismo y su entrada en el salafismo, al-Hadiyya presidió durante más de

cincuenta años Ansar al-Sunna, hasta transformarla en la principal asociación salafista del país y en un potente agente de reislamización transversal, gracias, por un lado, a su red de mezquitas y centros de formación, y, por otro, a sus buenas relaciones con los islamistas sudaneses en el Gobierno[248]. Pero Sudán, con su largo entrecruzamiento de salafismo, yihadismo e islamismo contemporizador[249], es, en materia de salafismo al menos, una excepción en el panorama árabe, más proclive a las militancias estancas.

La tentación política de la apolítica

A finales del siglo XX, el activismo político del salafismo había despuntado a través de redes distintas a las madrasas y las agrupaciones de predicación que le eran propias. En cada país, o entre las élites de activistas islámicos en el exilio, el salafismo había aparecido de forma indirecta, confundido bien con las ramificaciones del islamismo estructurado en torno al ideario de los Hermanos Musulmanes, bien con las organizaciones de base de la pujante reislamización pietista, que no salafista, de grupos de muy diverso signo, como telepredicadores o círculos musulmanes de reflexión[250].

Los islamistas-hermanos, a partir de distintas agrupaciones nacionales, venían librando desde la década de 1970 una batalla por la conquista del espacio público centrada en formas de visibilidad que competían, en algunos aspectos, con las expresiones salafistas. Pocos asuntos lo reflejan mejor que el llamado "resurgir del velo", una "revolución silenciosa", en palabras de Leila Ahmed[251], que tiene sus orígenes en este decenio clave de recomposición de los ideales de la modernidad árabe y, por extensión, islámica. La derrota árabe en la guerra con Israel de 1967 mostró la fragilidad del proyecto panarabista y lastró las posibilidades del socialismo islámico y el laicismo musulmán que, de un modo u otro, se habían asociado a él. El terreno estaba abonado para alternativas locales con vínculos transnacionales, que no pannacionales, que los salafistas y los islamistas desarrollaron por separado pero en dialéctica. El fundamento de la actuación de unos y otros fue el acomodo de sus estrategias en clave local: el discurso quedaba abonado a lo global, si bien se reconocían las circunstancias estatales.

Los islamistas recrearon una suerte de islamonacionalismo con un barniz ummamista pero netamente comunitarista[252]. El discurso a ultranza ideologizado y utópico sobre la umma, la unidad de

destino de todos los musulmanes, que había naturalizado Sáyyid Qutb en Mojones y que había alimentado al islamismo de los sesenta, contrasta con la realidad de las políticas concretas de las hermandades en el decenio de 1970, apegadas a la realidad siria, egipcia, palestina o jordana. Tanto a nivel organizativo como programático, los hermanos nacionales actuaban con autonomía y en función de las condiciones locales[253].

Por su parte, los salafistas siempre han estado en estrecha conexión con las realidades comunitarias, que han alimentado sus debates doctrinales, de modo que también algunos de ellos concibieron la dawa, el proselitismo para seguir el "auténtico" islam, como una obligación política, ya que solo bajo la égida de un gobernante en verdad islámico podría el creyente realizarse en todas las dimensiones del ser salafista. Pero esta política se quería al mismo tiempo apolítica y apartidista, en la medida en que renegaba del juego político organizado, aunque no rechazaba implicarse en la gobernación. Así pues intervino en lo político a través de lobbies y con una justificación bien arraigada en el ideario hanbalí: la hisba, el dictum coránico que llama al musulmán a "hacer cumplir lo debido y reprobar lo indebido". Siglos atrás los gobernantes ya habían reconducido esta obligación ética y moral del creyente y le habían dado el sentido —refrendado por los ulemas a su servicio— de "imponer la ley y evitar que se vicie", más favorable a sus intereses de estabilidad sociopolítica. Con ello los ulemas se convirtieron en los guardianes de la ley y de su cumplimiento[254], en lugar de que velar personalmente por ella fuera un compromiso del musulmán. Un hadiz de transmisión indiscutida también fue interpretado y amoldado desde época islámica temprana para contener la pulsión política individual. Lo refiere Múslim y dice: "Si alguno de vosotros ve algo reprobable, que lo cambie con la mano; si no puede, con la lengua; y si no puede, con el corazón. Eso es la fe mínima"[255]. De este modo, solo con la voluntad ("con el corazón") cada musulmán cumple con la hisba, ya que siempre hay razones para no poder llegar a la "mano", desde la coerción del poder establecido al peligro de cisma civil.

Cuando el islamismo revolucionario de los años sesenta tomó de nuevo a Ibn Taimiya por autoridad, se encontró con un escollo de primer orden en su versión de este mandato. Ibn Taimiya había

desplazado del califa o el sultán a los ulemas la obligación de velar por el cumplimiento de la ley, lo cual era un paso en la "democratización" de la hisba, pero no le reconocía al creyente en particular la capacidad de ejecutarla. Al contrario, para evitar que los desórdenes inherentes a la revuelta acarrearan una tiranía mayor que la combatida, el buen musulmán debía obediencia a las autoridades religiosas[256]. Lo que hizo Qutb fue desoír la verticalidad en la obediencia del modelo de Ibn Taimiya y volver al sentido del hadiz, que reconoce el carácter personal de la obligación de manera horizontal, para todos los miembros de la sociedad. De este modo, ni los ulemas ni tampoco el Estado o los partidos pueden entrometerse en la obligación del creyente. Es en este punto donde los salafistas retomaron la interpretación qutbista para sostener que, si el bien de la umma descansa en la hisba y el combate contra el mal reprobado por el islam es una responsabilidad de cada individuo, hacerlo "con la mano", como decía el hadiz, es lo más pertinente. Ahora bien, la "mano" no de suyo resulta en un alzamiento armado, como los yihadistas a toda prisa interpretaron, sino que lo primero es confiar la reprensión a una élite vigilante de la moral.

La institucionalización de un cuerpo encargado de la hisba al abrigo de la legislación vigente se encarnó en una especie de policía de la moral llamada mutawwa. Sus celosos vigilantes se vienen ocupando de perseguir a los transgresores civiles de la sharía —pese a las dificultades inherentes a la fijación de los límites de esta[257]— y ponerlos, en algunos países, a disposición judicial, como en Nigeria, Arabia Saudí y Afganistán, o como ocurre en la provincia indonesia de Aceh. No hay que pasar por alto la generosa financiación de que goza, directa o indirectamente, este aparato de coerción moral al servicio de la "estabilidad" social. Así, en Arabia Saudí, entre 1979 (año de la toma de la mezquita de La Meca y de la Revolución islámica iraní) y 1984, el cuerpo semipolicial encargado de la hisba aumentó su financiación de 85,7 millones de riales a 203 millones[258]. En otros muchos contextos, son los propios salafistas los encargados "voluntarios" (significado del término mutawwa) de materializar la hisba, y, con ello, de ejecutar un acto de "cohesión islámica", según sus propias palabras, acto que no deja de ser político por más que se abogue por la inacción política. En estos casos, la financiación de las actividades de proselitismo de sus

comunidades se produce por canales interpuestos, como la Liga del Mundo Islámico o la Asamblea Mundial de la Juventud Musulmana.

En Arabia Saudí, bajo los auspicios del jeque al-Albani y de círculos cercanos al oficialismo, la hisba dio nombre a una agrupación, Al-Yamaa al-Salafiya al-Muhtasiba (Grupo Salafista para la Hisba), que la promovió a obligación por excelencia del salafista. Creada en 1966, en ella confluyeron salafistas que, a la larga, se enfrentaron por sus posiciones respecto al poder saudí. Entre los miembros del Grupo Salafista para la Hisba se contaban los ya mencionados Múqbil al-Hadi y Yuhaimán al-Utaibi. Este segundo, cerebro de la célula que asaltó la gran mezquita de La Meca en 1979, se había hecho con el liderazgo del grupo y lo había desviado de su puritanismo pietista inicial hacia posiciones de irredentismo mesiánico. La maleabilidad del mandato de la hisba se refleja asimismo en la trayectoria en sentido inverso de otro de los partícipes del grupo en sus inicios, el saudí Rabi Ibn Hadi al-Madjali (n. 1931), que se convirtió en un conspicuo representante del salafismo parapolítico quietista de comienzos del siglo XXI. Al-Madjali ha dado nombre a una corriente conocida como "madjalismo", sobre todo por sus detractores y los medios contraterroristas occidentales. Sus seguidores rechazan, por supuesto, tal denominación partidista, contraria a la lógica monopolística del salafismo, y se proclaman "salafistas", sin más. Pero en Europa, hablar de madjalismo se ha convertido en un lugar común en determinados círculos que abordan el salafismo europeo en términos securitarios, aun cuando la obsesión por el salafismo, y más aún por su supuesta rama madjalista, suponga la sobredimensión de una realidad minoritaria en el islam del continente[259].

Tras unos años juveniles algo inquietos, los posicionamientos de al-Madjali se resumen en una fidelidad exacerbada a la oficialidad religiosa y política saudí. En los noventa esto se tradujo en una oposición decidida al movimiento de los jóvenes de la Sahwa y sus reivindicaciones de reformas estructurales en el reino. En la actualidad, casi treinta años después, al-Madjali se ha entregado de hoz y coz al seguidismo acrítico del nuevo "islam moderado" abanderado por el príncipe Muhámmad Bin Salmán, heredero del trono desde 2017. El resultado es una prédica política de la inacción

política en lo que respecta a los asuntos internos saudíes, que contrasta con la promoción discursiva y material de la intervención en política exterior, como se ha visto en la guerra de Libia, donde los salafistas de orientación madjalí conforman sus propias milicias. La posición de al-Madjali en el universo salafista saudí es singular en la medida en que no ha ocupado altos cargos en las instituciones religiosas, aunque ha buscado siempre el respaldo de los grandes ulemas. De hecho, es notoria su obsesión por demostrar sus credenciales a base de recordar que estudió con maestros de primer orden, como Ibn Baz, al-Uzaimín y al-Albani[260].

En el plano teórico, el quietismo de al-Madjali se plasma en el rechazo absoluto de los postulados islamistas de toma del poder para la creación del Estado islámico a la manera qutbista, so pretexto de que esto quebraría la estabilidad social y provocaría un cisma civil. Al-Madjali justifica a la manera clásica la obediencia total al gobernante, invocando el peligro de fitna, de división de la comunidad, al que abocaría un cambio de statu quo, dada la inexistencia de una sociedad islámicamente preparada, esto es, en verdad islámica. Pero su batería de argumentos es, en realidad, una crítica reactiva a las tesis de la hakimiya de Maududi, al que hace compañero de viaje del imam Jomeini. En fecha temprana, 1985, al-Madjali publicó Mánhach al-anbiyá fi-l-dawa ila Allah fi-hi al-hikma wa-l-aql (Sabiduría y lógica del método de los profetas para invocar el seguimiento de Dios), una obra pionera en hermanar y demonizar islamismo qutbista y chiismo[261], pareja que un cuarto de siglo después, con la eclosión de las revueltas árabes de 2011, devino el gran enemigo del régimen saudí. Sus soflamas antichiíes identifican chiismo con sufismo, y hacen de la hakimiya diana de su ira, hasta el punto de convertirla en la antítesis del tauhid, porque usurpa en su beneficio exclusivo uno de los atributos de la divinidad y somete a todos los demás, y con ellos al tauhid que los engloba, a su arbitrio:

Invocar la hakimiya y hacerla realidad es algo importante y que atañe —si se respetan sus condiciones— a todos los musulmanes que entienden el islam y todas las cosas importantes y trascendentales que trajo el Profeta.

Pero nosotros nos preguntamos: ¿abogar por la hakimiya nos obliga a ignorar o despreciar alguna de las fuentes del islam?

La respuesta es no.

La hakimiya de Dios debe empezar por la cosa más trascendental para el islam, que no es otra que creer en Dios, en los nombres de su majestad y en los atributos de su plenitud tal cual nos los dio a conocer en su Libro trascendental y según nos los enseñó el Profeta para que con ellos nuestros corazones se llenaran de luz, fe, rectitud, exaltación y gloria.

¿Cómo es posible que la hakimiya de Dios y su religión descuide los nombres de su majestad y los atributos de su plenitud, que son lo más sublime y grandioso que contiene su Libro y la Sunna de su enviado?

¿Por qué no exigimos a los ulemas que urgentemente dictaminen sobre esta peligrosa cuestión según el Libro de Dios y la Sunna de su enviado?

¿Cómo es posible que la hakimiya de Dios, su ley y su sistema aparten a más y más musulmanes del método de los profetas según el cual el tauhid es pura y sincera servidumbre solo a Dios? ¿Cómo es posible que se ponga junto a Dios a otros seres a los que invocar, implorar y acudir en el infortunio, e incluso que se haga teoría de ello para convertirlos en partícipes de la divinidad y que se crea que esos otros conocen lo oculto y mueven el universo?

¿No es esto una violación de los más grandes derechos de Dios?

¿No es esta la mayor de las iniquidades?

¿Dónde está la hakimiya y dónde la justa medida?

¿Cómo es posible que el poder y la ley de Dios hagan la vista gorda con los festivales sufíes que profanan las creencias y la inteligencia de los musulmanes, las pervierten y las destruyen con la creencia en la inhabitación de Dios en las criaturas, la unidad de lo existente y de todas las religiones… y demás desvaríos sufíes?

¿Cómo es posible que la hakimiya de Dios y su religión erija miles

de mausoleos en montones de países del islam para que se hagan peregrinaciones, romerías y viajes costosísimos, y que se les hagan ofrendas millonarias y se les dediquen celebraciones en las que los musulmanes hacen todo aquello que va directamente en contra del islam y que conduce a que se mofen de ellos y del islam sus enemigos, los ateos, judíos, cristianos, comunistas?[262]

Para al-Madjali, el salafismo consiste en la predicación del tauhid y su materialización en un método de conducta del individuo, que no del Estado, como habría sido el caso en Irán tras la Revolución islámica, pues si se privilegia el cambio político y social sobre el personal se contraviene el modelo de los sálaf, en el que Mahoma es el sálaf primero. El modelo madjalí se fundamenta en lo que Yasir Qadhi, él mismo exsalafista (americano-paquistaní), describe como

tejer una tupida red de culpables por asociación: si B tiene relación con A, que se sabe que tiene un comportamiento impropio, entonces se declara que B tiene también un comportamiento impropio. Y si C se relaciona con el impropio B, él también se convierte en alguien de comportamiento impropio, y así hasta el infinito y el paroxismo[263].

De este modo, la responsabilidad de los actos ajenos recae en todos los individuos, una práctica que se legitima considerándola una extensión de la propia ciencia del Hadiz y sus cadenas de transmisión, marcadas por la moralidad de los transmisores-narradores.

En términos de acción política, la consecuencia de esta dificultosa legitimación y esta fácil inhabilitación es la propensión al fraccionamiento de todo proyecto de actuación cuya base sea islámica. O lo que es lo mismo: el madjalismo es un “divide y vencerás” islámico, ejercido principalmente contra el islamismo, y aun contra sí mismo. La obsesión antiislamista de al-Madjali fue ya meridiana durante las revueltas de 2011, en las que llamó una y

otra vez a los salafistas egipcios, tunecinos y sirios a no participar en las movilizaciones. Incluso respondió a un requerimiento de Gaddafi para que le apoyara contra los insurgentes, entre los que los hermanos libios eran de los mejor organizados y a los que al-Madjali relacionó, en una entrevista en la televisión libia, con una conspiración imperialista.

Al mismo tiempo, este entramado que deslegitimaba toda la movilización islamista que pudiera hacer peligrar la estabilidad del reino saudí se conjugaba con el apoyo a los grupos yihadistas de Afganistán, Indonesia o también de Libia. Al-Madjali no ha estado solo: ha contado con las fetuas del jeque Sálih al-Fauzán (n. 1933), compañero en sus inicios salafistas y en la actualidad cabeza visible del salafismo regimencialista saudí. Además de gozar del apoyo logístico y financiero canalizado por organizaciones de la órbita quietista, al-Madjali y su entorno —con su hermano Muhámmad al frente— han sido activos publicistas de sus ideas en prensa, almimbares y casetes primero, y en internet y las redes sociales después. Han opinado de todo lo humano y lo divino: defendieron la yihad sectaria en los enfrentamientos intramuyahidines en Afganistán para desbancar a Hekmatyar[264]; se involucraron en el conflicto interconfesional de las Molucas en 2002[265]; y han intervenido públicamente en la guerra civil libia aún en curso, arengando a ponerse "bajo la bandera de Haftar"[266], general contrario a las resoluciones de Naciones Unidas pero que cuenta con el auspicio de Emiratos Árabes Unidos y de Egipto. No deja de ser sintomático que el aumento de la influencia madjalista en el exterior, incluida una penetración apenas lograda en Europa, haya ido parejo a su pérdida de influencia en Arabia Saudí, mientras crecía la voz de al-Fauzán, un ulema prototípico, miembro del Consejo de Grandes Ulemas.

En buena medida, este proceso de reacomodo de lo político se debió a causas "naturales". La pulsión política del salafismo, por más que se la soterre y niegue, se intensificó con el cambio de siglo, a raíz de la desaparición de cuatro grandes quietistas: al-Albani, Ibn Baz, al-Uzaimín y al-Wadii murieron entre 1999 y 2001. La búsqueda de nuevas legitimidades condujo a los salafistas de la generación intermedia, como al-Fauzán y al-Madjali, a afrontar en un marco nuevo el desafío de responder apolíticamente al atractivo de la

toma de partido o a la violencia de la insurrección armada, ambos con el islam como referente para la generación siguiente a la suya, nacida en los cincuenta. La necesidad de cambio había quedado en evidencia con las reclamaciones de esta generación, la del movimiento Sahwa, decapitado pero cuyos líderes, en especial Salmán al-Auda y Sáfar al-Hawali, habían resituado el salafismo en la política local tras casi medio siglo de pietismo transnacional.

El poder creciente en los últimos veinte años de Sálih al-Fauzán en los círculos salafistas saudíes no ha sido ajeno a su cierre de filas con el régimen. Sus jutbas y fetuas han dado ya claramente el salto del quietismo a la política de Estado, con los chiíes y los Hermanos Musulmanes en el centro de sus invectivas, cosa nada nueva en el plano teórico, pero sí en el instrumental. Al-Fauzán ha puesto la teología al servicio del poder, casi siempre de forma directa y no mediada, al contrario que hacían los viejos jeques, si bien, además, su erudición se dirige a una cohorte de seguidores que se encargan de retorcer sus argumentos hasta límites de un oportunismo sonrojante. Así, en las redes sociales se ponen en su boca dudosas comparaciones, como que los Hermanos Musulmanes "son peores que los cristianos y los judíos", o que los chiíes "son peores que los politeístas". Y lo que es más grave, los jeques mediáticos oficiales, los llamados "ulemas de Palacio" —expresión con fuertes connotaciones en la historia islámica[267]—, resignifican nociones básicas del salafismo tomando a al-Fauzán por autoridad, incluso el concepto mismo de sálaf. Un buen ejemplo es Muhámmad al-Fifi, profesor de la Universidad Islámica Muhámmad Ibn Saúd de Riad y uno de los predicadores con más voz en los canales de televisión que luego pasan al circuito de internet. Al-Fifi se apoya en los estudios de al-Fauzán sobre la hisba en los albores del islam para sostener que los Hermanos Musulmanes pervierten su uso al servirse de ella para oponerse sistemáticamente a los gobernantes, acusación habitual. Lo sorprendente viene en la conclusión, pues acepta la pretensión de los hermanos de legitimar este proceder en unos sálaf, aunque sea a costa de desnaturalizar lo sálaf. Dice al-Fifi: "Sí que tienen unos sálaf, que son los judíos de la época del Profeta"[268]. Aunque no es nada nuevo que no todos los sálaf sean probos —de ahí la expresión completa al-sálaf al-sálih ('los sálaf auténticos')—, sí es más chocante incluir a los judíos en la comunidad "salafí".

Pero la mayoría de los salafistas no retuercen nociones hondamente arraigadas en el ser salafista, como sálaf o hisba. Uno de los calificativos despreciativos de mayor circulación entre los quietistas para referirse a los salafistas cuyo politicismo se quiere cuestionar es hizbiya ('seguidores de un partido, partidistas'). Formado a partir del término "hizb" ('partido'), alude al faccionalismo que, según los apolíticos, antepone el activismo militante al credo, lo cual atentaría contra la noción de tauhid. El vocablo viene de las purgas antiqutbistas que los quietistas azuzaron a fuerza de denostar el elitismo del "partido de vanguardia" alentado por Qutb, y que según la interpretación quietista supondría un despiece del "partido de Dios" (hizb Allah), único partido de los musulmanes. El personalismo que regía la vida de las distintas agrupaciones era, y es, notable, de modo que la obediencia y el seguimiento de las directrices de un maestro y líder facilita este tipo de acusaciones, que en la retórica salafista e islamista en general se materializan en la creación de ismos para denostar al adversario. Múqbil al-Wadii[269] se sirvió de la acusación de hizbiya para descalificar las tesis de uno de los jeques sirios más carismáticos de la segunda mitad del siglo XX, Muhámmad Surur Zain al-Abidín (1938-2016), al que sus enemigos le imputaron la promoción de una perversión del ideario salafí, descalificada precisamente con el término "sururismo". Surur fue un hermano musulmán sirio que renegó de la Hermandad por su apuesta insurgente y emigró a Arabia Saudí y luego se expatrió en Kuwait, el Reino Unido y Jordania. La denominación "sururismo" empezó a circular en la década de los setenta tanto en círculos wahabíes como de los Hermanos Musulmanes saudíes, y siempre ha gravitado sobre ella la sorna —por el significado en árabe del sustantivo "surur" ('complacencia, satisfacción, placer')— y la sospecha —por el origen foráneo de Muhámmad Surur, extranjero en varios países.

El sururismo, apolítico en su origen, se ha caracterizado por centrarse en dos campos de actuación: el religioso y el educativo. Y cada uno, a su manera, le ha conducido a un activismo social rayano en lo político, cuando no político sensu stricto. En lo doctrinal, los sururistas, declarados seguidores del jeque al-Albani, coinciden con la corriente general quietista en su rechazo a cualquier entendimiento tanto con los chiíes como con los Hermanos Musulmanes, colectivos a los que llegado el caso acusan

de entenderse, como hace al-Madjali. A unos y otros los tachan de desviacionistas por servirse de herramientas y argumentos racionales —aislámicos— en su búsqueda de justificación a sus actuaciones políticas, que priman la construcción del Estado islámico sobre la educación moral de los ciudadanos. Pero es en lo educativo y las instituciones a ello aparejadas donde cuaja el potencial político de la sururiya, y por el que es objeto de las invectivas quietistas. Los sururistas han establecido editoriales y promovido con celo sus revistas y publicaciones, difundidas desde Europa al Mundo Árabe. Al mismo tiempo, su principal fundación, el Centro de Estudios Islámicos, con sede en Birmingham, se convirtió en un lugar de iniciación y de encuentro salafista. En sus instalaciones se reunió en 1993-1994 el Comité de Defensa de los Derechos Legítimos, heredero de parte de la Sahwa y embrión del Movimiento de Reforma Islámica en Arabia, ya un verdadero partido de oposición en abierta ruptura con los ulemas del reino saudí[270]. Allí también estudió el kuwaití Hakim al-Mutairi (n. 1964)[271], líder del Partido de la Umma que fue parlamentario y forma parte de la actual generación de líderes salafistas opositores que abogan sin tapujos por la implicación en política, y cuya popularidad y carisma desafían la estabilidad de los Estados del golfo Pérsico. Con esta generación, el salafismo ha pasado a una nueva fase en la que la estrategia se centra en una guerra de posiciones con costosos y lentos avances programáticos y tácticos, lo cual, una vez más, tiene un fuerte toque mundano y posmoderno: atrás quedan las veleidades salafistas de los yihadistas a la hora de justificar las actuaciones terroristas, como el 11-S en Estados Unidos (2001), el 16-M en Casablanca (2003), el 11-M en Madrid (2004) y el 7-J en Londres (2005), condenadas de una u otra forma por el grueso del salafismo. En su lugar, se multiplican las estrategias en función de una geometría variable. De hecho, el propio al-Mutairi fue condenado en 2021 a cadena perpetua, en un juicio en ausencia a raíz de la publicación de sus conversaciones de una década atrás con el presidente libio Muamar al-Gaddafi, en las que discutían maneras de provocar un “caos creativo” en la región que condujera a un cambio dinástico en Arabia Saudí y Kuwait[272].

El intercambio de papeles entre quietismo y acción se produjo tanto en las corrientes salafistas —del quietismo a la acción— como en los hermanos —de la acción al quietismo. El choque estaba

garantizado. El politólogo egipcio Husam Tammam, uno de los primeros en observar el giro de ambas tendencias, lo describió como el desvelamiento del islamismo "latente o expectante" de las organizaciones salafistas y la "salafización" de los Hermanos Musulmanes[273]. En lo que se refiere a los salafistas, solo precisaban un desencadenante para dar el salto a la batalla pública por el espacio político islamista, del que se habían mantenido apartados por estrategia. Los levantamientos populares que derrocaron a los presidentes Ben Ali y Mubarak en Túnez y en Egipto, respectivamente, trastocaron el escenario de precaria estabilidad que los tenía confinados en sus círculos, y los salafistas, como el resto de fuerzas contrahegemónicas[274], salieron a la realidad para empoderarse. En otros países árabes, como Kuwait y Yemen, con menos peso simbólico y un valor estratégico muy distinto del de Egipto o Túnez, ya se había venido produciendo un ensayo de la nueva amalgama salafismo-política que, con las revueltas, se vio fortalecida.

El cambio de estrategia de los salafistas a raíz del desestructurado contexto posrevolucionario evidencia otro giro, uno más, en la mundanidad de la corriente, a la busca siempre de un espacio propio y distintivo. Tras las revueltas de 2011, lo ha encontrado en el debate legislativo y mediático sobre la identidad islámica de la sociedad, que ha impuesto al resto de las fuerzas políticas, que asumen casi sin fisuras la necesidad de discutir la legitimidad islámica de los marcadores culturales y políticos: la lengua árabe, el acervo islámico (turaz), la historia, la democracia o el autoritarismo. La entrada de los salafistas en la política del siglo XXI no ha sido para competir por la definición del Estado o la nación, como hicieron sus abuelos o sus padres en la primera mitad del siglo XX y hasta los años noventa, sino para propugnar una nueva hegemonía basada en una afectividad posmoderna: la de la cultura y la identidad.

Capítulo 6

Condenaos los unos a los otros,

o de la práctica del takfirismo

Puesto que la pretensión de los actuales salafistas de ser seguidores de los sálaf es una utopía compartida por las múltiples propuestas regeneracionistas de la historia del islam, al menos desde el siglo XIV, una buena forma de entender qué distingue al salafismo del siglo XXI de otras corrientes del islam es acercarse a él por la vía negativa: cuáles son sus fobias, cuáles son sus demonios. Este esquema analítico permite además ahondar en el proceder mismo de los salafistas, no solo en sus argumentos, en la medida en que el argumentario se ha construido mediante refutaciones, tanto de los demás grupos de musulmanes como de unos salafistas a otros, hasta el punto de extremar la refutación del contrario recurriendo a la anatematización, esto es, al pronunciamiento del takfir.

A diferencia de los precursores de la salafiya en el paso del siglo XIX al XX, de los nacionalistas salafistas, de los salafotransnacionalistas y de los salafistas de las agrupaciones poscoloniales, los salafistas de hoy han dado el salto cualitativo que va de la reformulación doctrinal a la maquetación de lo que podríamos denominar un "artefacto ideológico". Para ello han emprendido una deconstrucción de los dogmas islámicos sirviéndose del procedimiento del takfir, un recurso con una tradición teológica propia pero sin correspondencia en el terreno de la moral y la política, y, en cualquier caso, en sí mismo controvertido en la historia intelectual del islam. Esto ha supuesto una ruptura epistemológica, además de conceptual, con el regeneracionismo de sus predecesores, una quiebra de carácter posmoderno que fragmenta la tradición y la reconstruye seleccionando y refutando cuestiones propias de los debates teológicos (la apostasía, la herejía, la blasfemia, la heterodoxia, el ateísmo, la procrastinación del castigo, la predestinación), que se convierten así en materia ideológica. En esta pretensión de cimentarse como ideología, el salafismo se ha valido de tres grandes condenas sistémicas: la de la historia, la de lo no islámico y la de la política. Con el resultado, paradójico pero lógico, de que historia,

aislamicidad y política han acabado por dominar el universo discursivo salafista.

Impugnar la historia

y reinventar la comunidad

La relación de los actuales salafistas con la "no historia" está marcada por su rechazo de la noción de progreso, que sustituyen por la de continuidad (naql), aunque en la práctica no haya tal, sino un trasplante, el del supuesto modelo de los sálaf. Este "trasplante" rechaza las formas de la lógica (aql), tanto silogísticas como dialécticas, deductivas o argumentativas. No pretende desarrollar ese modelo como un patrón que opera en el tiempo, según ha venido sucediendo a lo largo de los siglos en la conformación doctrinal islámica, incluido el proyecto de regeneracionismo salafista de principios del siglo XX. Asimismo, el "trasplante" rechaza el seguimiento de la tradición escriturada tamizada por siglos de interpretación inductiva, que impone la regla del precedente vinculante (taqlid). Tanto el razonamiento lógico como el seguimiento de los precedentes son, según los salafistas, medios humanos para deformar los designios divinos, desviaciones propias de los reformistas y de los legalistas, respectivamente. Sin embargo, este marco teórico de apariencia cerrada no ha dejado de estar sometido a la tensión "mundana" que entraña, como ya se ha señalado, toda lectura escriturista, de modo que en la producción ideológica del salafismo asistimos desde finales del siglo XX a la reelaboración de nociones radicales, como la de comunidad e inclusión, que obligan, siquiera sea subrepticiamente, a reconsiderar la historia y sus consecuencias.

Aiman al-Zawáhiri (n. 1951), que, tras el asesinato de Osama Bin Laden por el Ejército estadounidense en 2011, es el actual líder de la organización yihadista Al-Qaeda, publicó ya en 2002 un tratado decisivo para las modernas nociones salafistas de pertenencia y compromiso, indisociables del concepto de comunidad. Lo tituló Al-Walá wa-l-bará (La alianza y la ruptura)[275], y aunque más conocido en Occidente con el título de La absolución[276], a lo que hace

referencia es a la norma de “alianzas y rupturas” (walá/bará) que deben seguir los creyentes, y que se sustenta en dos pasajes coránicos: las aleyas 51-53 de la quinta azora, que arremeten de forma inmisericorde contra judíos y cristianos; y las aleyas 23-24 de la novena azora, que liberan al creyente de sus cargas familiares en aras de la defensa de la fe. Según la interpretación salafista de estos pasajes, los musulmanes han de aliarse entre sí a todo trance; no deben, bajo ningún concepto, mantener lazos con quienes no lo son; y no solo deben romper los vínculos con quienes dejen de ser musulmanes, sino que deben combatirlos. Lo que hace al-Zawáhiri en su texto es transformar unas indicaciones coránicas puntuales y parciales de actuación pública y moral en una obligación de la fe: eleva lo circunstancial a absoluto, lo particular a general, de modo que se convierta en parte del credo islámico. No lo hace recurriendo al taqlid, que, como se ha dicho, les repugna a los salafistas, y que le hubiera llevado a otras conclusiones, pero sí se sirve de su funcionamiento, basado en la deducción. Es esta otra contradicción más del peculiar universo salafista. Como consecuencia de este razonamiento, el cumplimiento con la doctrina de walá/bará es una obligación personal del creyente, si fuera el caso mediante la práctica de la yihad.

La mundanidad del texto de al-Zawáhiri se entiende mejor si se piensa que bebió en abundancia del tratado de jurisprudencia Al-Muhalla (Lo adornado) de Ibn Hazm. Según la concepción de walá/bará de al-Zawáhiri, pasada por la interpretación del andalusí, cada musulmán ha de comprometerse individualmente con la yihad en su territorio, esté donde esté, a través de una exigencia radical de alianzas comunitarias, algo similar a lo que soñó Ibn Hazm para recomponer la unidad de al-Ándalus, desmembrada en taifas tras la caída en 1031 del califato cordobés[277].

La de Ibn Hazm es una de las no pocas y sorprendentes lecturas posmodernas del patrimonio intelectual del islam: como el mismo salafismo, Ibn Hazm es, siguiendo una metáfora que ya hemos usado, una suerte de hierbajo, más funcional que ontológico. Le aplican significantes líquidos —engendrados por la propia exigencia del literalismo, que deja fuera de su radar todo lo que no es estrictamente escriturado— salafistas de todo tipo. No solo los yihadistas, también los salafistas que rechazan el activismo político,

aunque sea democrático: las invectivas contra los cristianos y los judíos de Ibn Hazm en Historia crítica de las religiones, sectas y escuelas[278] les resultan muy útiles a la hora de extrapolar sus discursos sectarios a la propia comunidad musulmana o nacional. Así, por ejemplo, esta obra es una referencia habitual de Yásir Burhami (n. 1958), jeque de la agrupación egipcia Al-Dawa al-Salafiya y estrella mediática a partir de la liberalización de las telecomunicaciones en la década de 2000. Su serie Naqulat an al-imam Ibn Hazm (Transmisiones del imam Ibn Hazm), que estaba colgada en YouTube con miles de visualizaciones en julio de 2018, ha sido retirada por infringir los términos del canal. En ella, sirviéndose del imam andalusí, acusaba de pertenecer a sectas antiislámicas a los seguidores de la mutázila, a los jariyíes y a los chiíes, todos ellos reconocidos por las escuelas sunníes, por más que se discutan sus postulados. Es más, antiislámico es para Burhami todo el que no sigue sus dictámenes, contrarios a una versión islámica de la democracia o a la legitimidad de la revuelta contra el gobernante injusto. La web Ana salafí (Soy salafista)[279] aloja otros vídeos, textos y audios proselitistas de Burhami con interpretaciones en el mismo sentido, aunque de acceso mucho más recóndito para los neófitos que los que había en su canal de YouTube.

En el extremo opuesto del salafismo quietista de Burhami y Al-Dawa al-Salafiya, esto es, en el salafismo que llama a una insurrección armada, se halla la relectura de Ibn Hazm por Abu Qatada al-Filistini, sobrenombre del palestino Úmar Ibn Mahmud Uzmán (n. 1960). A finales de los años noventa, la prensa occidental le motejó de “Lord of Londonistan” y se le tuvo por ideólogo del yihadismo en Europa[280]. Abu Qatada escribió un manifiesto difundido en 2003 que fue un must-read en las webs yihadistas, Maálim al-taifa al-mansura fi aqr dar al-muminín (bilad al-Cham) —Mojones del grupo victorioso en la propia casa de los creyentes (el país de Cham)[281] —, un título de resonancias bien reconocibles en la órbita islamista: la primera palabra entronca con Maálim fi-l-tariq (Mojones, 1966), de Sáyyid Qutb, obra considerada el Qué hacer del islamismo revolucionario, y el resto es la célebre referencia salafista al hadiz de los elegidos, esta vez llamando a la insurrección en Cham, el nombre histórico de los territorios, grosso modo, de la actual Siria, Líbano, Palestina y Jordania.

El primer punto del credo de este Mojones yihadista es rotundo: “Creemos en todos y cada uno de los postulados que establecieron nuestros sálaf auténticos de los primeros siglos” [282]. Se continúa con una digresión sobre qué es la fe, que Abu Qatada presenta como aquello que integra “dichos, hechos, intenciones y usos”[283]. Tras un desarrollo de las consecuencias de la fe así entendida, refutando otras posiciones doctrinales de la historia del islam, Abu Qatada afirma taxativo: “El taqlid es un mal propio de quien no puede aspirar a otra cosa”[284].

Abu Qatada, como al-Burhami, también tenía una serie en YouTube sobre Ibn Hazm, censurada en 2020. En ella contraponía a Ibn Hazm y a Ibn Taimiya, aunque en su caso Ibn Hazm le servía justo para lo contrario que al quietista Burhami. El yihadista palestino recurría a Ibn Hazm para restituir el papel radical de la razón en la argumentación doctrinal, algo que repugna a los salafistas pietistas y enciende polémicas sin fin. Sostiene Abu Qatada que las posibilidades de la razón (aql) son una cualidad innata del ser humano y que, por lo tanto, servirse de ellas no va en contra de la transmisión literal (naql), sino que la posibilita, como muestra Ibn Hazm precisamente con sus argumentos racionales para sostener la preeminencia del naql. Mediante este retruécano, la impugnación de la historia sería el resultado mismo de la lógica histórica. Es una cuestión sobre la que incide Abu Qatada al comienzo mismo de su manifiesto, cuando responde a los que acusan a los salafistas de servirse de la historia en términos de innovación heterodoxa y llama a los musulmanes a unirse a su “taifa”, la de la Verdad y la yihad. Muy sujeto de su tiempo, y con una retórica muy literaria, Abu Qatada caracteriza el presente en términos de gurba, de extrañamiento y exilio, en este caso por la religión, que convierten al creyente en un solitario, un forastero o garib, como hemos descrito en el anterior capítulo a propósito de los jóvenes salafistas aislados de su entorno, que se pasean por las calles de su tierra como fantasmas. Sin embargo esta enajenación, en manos de Abu Qatada, no es pasiva, sino motor de la yihad:

En este tiempo de una gurba tan arraigada, gurba por la falta de religión y sus mojones, y gurba de la gente de la Verdad y sus

preocupaciones, hacemos llegar este mensaje a los musulmanes. Te invitamos, oh musulmán, a que a través de él veas la Verdad y te guíe al buen camino. Tenemos el firme convencimiento de que no somos una innovación [bida] producto de los tiempos, sino un eslabón en la cadena de esta taifa (la taifa de la Verdad y la yihad)[285].

La cuestión de cómo se produce la transmisión de significados y su deformación a manos sofistas hasta acabar en la gurba existencial y epistemológica a la que se enfrenta el salafista tiene que ver con su relación con la lengua árabe. La lengua árabe no es para los salafistas un lenguaje, aunque sea lenguaje al fin y al cabo, un medio a través del cual se comunica la Revelación, se hacen las oraciones y se transmiten y estudian los hadices y el mensaje de los sálaf. No es una convención humana, un momento de la historia, es mucho más. La lengua árabe se convierte en manos salafistas en el logos islámico mismo, en el discurso que da razón de la divinidad y es manifestación inteligible de la realidad. Es posible bucear en los ecos del zahirismo y su radical escriturismo antisofista que subyacen en esta resignificación de la lengua árabe. En cualquier caso, se trata de una restitución ideológica que se remonta a la época del regeneracionismo islámico, y que se desarrolló en paralelo al proceso de articulación en árabe de la terminología de la Ilustración: libertad, ciudadano, individuo, tolerancia, civilización, progreso, nación, patriotismo, etc.[286]

En sus inicios, los primeros regeneracionistas, los protagonistas de la salafiya, consideraron la revivificación de la lengua árabe un objetivo en sí mismo. Muhámmad Ábduh lo consideraba prioritario para "asimilar la tradición", entendida esta como el tiempo en que "nuestros antepasados estaban más cerca del buen camino con sus enseñanzas, porque la luz de la ciencia iluminaba los senderos que tomaban" y como "aquello que vemos como necesario recobrar so pena de no volver a prosperar nunca más"[287]. Rachid Ridá desarrolló esta idea y se ocupó con profusión en Al-Manar de la imperiosa necesidad de revitalización de la lengua árabe no solo en el ámbito doctrinal, sino en el político[288]. Su postura quedó bien resumida en las páginas que dedica a la cuestión en El califato

(1923). Ridá sostiene que, para los ulemas, el conocimiento profundo de la lengua árabe es tan imperativo como el del Corán y la Sunna, si es que quieren cumplir con su cometido de reabrir el ichtihad y "conciliar la preservación del islam con las realizaciones de la civilización moderna". Pero la lengua árabe no ha de ser solo una maestría de ulemas. Para el musulmán ordinario, árabe y no árabe, conocerla bien es nada menos que una "obligación religiosa", en la medida en que es el instrumento para seguir correctamente a los sálaf. Es más, según Ridá esta obligación religiosa individual se traduce en una obligación transnacional: es la vía para que los musulmanes "se conozcan y se unan", y así se enmiende la desastrosa política turca de nacionalismo lingüístico que, por relegar el árabe y frenar con ello la hermandad islámica, llevó a albaneses, kurdos o tártaros al secesionismo del califato[289].

Con el correr del siglo XX, las escuelas de lengua árabe asociadas a mezquitas fueron una seña de identidad de los grupos salafistas en Europa, África o Asia Oriental. E incluso en el propio Mundo Árabe, pues según el ideario del salafismo en cualquiera de sus manifestaciones la lengua de un salafista solo debería ser la lengua árabe fusha[290], el árabe de la expresión cultural escrita, despojado de oralidad y de los rasgos diatópicos y diastráticos que caracterizan el árabe de la cotidianeidad. La inmersión en este árabe, un árabe purgado de neologismos y otras innovaciones aceptadas por las distintas academias de la lengua nacionales, es uno de los primeros pasos en la depuración del individuo salafista que se inicia en la vía correcta. La reconstrucción mundana del modelo de los sálaf alcanza con ello a la misma lengua árabe, pues lo que se pone en circulación es un neoárabe que nunca existió como lengua de comunicación interpersonal, ni en los primeros siglos del islam ni con la adaptación panárabe de los siglos XIX y XX. Se trata de un árabe salafí fácilmente reconocible por su léxico, giros y modismos y que distingue en la vida diaria al hombre o la mujer salafistas tanto o más que su indumentaria. Todo empieza, simplificando con un ejemplo, por acostumbrarse a responder al habitual "al-salamu alai-kum" ('la paz sea con vosotros') con el habitual "wa alai-kum al-salamu" ('que contigo sea la paz') seguido de la coletilla "wa-rahmatu Allahi wa-barakatu-hu" ('y la misericordia y la bendición de Dios').

Los salafistas de finales del siglo XX han hecho así pues de la lengua árabe un "artefacto mundano", un constructo de emisiones realizativas (o performativas)[291] que resignifican la doctrina mediante su interacción con lo cotidiano. Esto se percibe de manera concreta en la terminología de la que se sirven, pues las palabras, ya sean de registro corriente ya sean tecnicismos eruditos, reflejan un sistema de conocimiento que se quiere distinto, y para ello se usan antagónicamente respecto a la tradición heredada. Al igual que los textos, la lengua árabe es sometida a una lógica de purificación que la adecúe a una identidad islámica utópica, la utopía de la pureza salafista. El retorno al ideal salafí es también el retorno a una lengua a la que, llegado el caso, se le niegan catorce siglos de evolución, de lo más concreto a lo más abstracto, de lo más banal a lo más sofisticado. Así, por ejemplo, si de sentarse a comer a la mesa de un salafista se trata, la "mesa" se dirá "maida" y no "taula", y mucho menos "tarabeza", como en cualquier casa árabe. Según el jeque jordano Muhámmad Abu Chaqra, salafista que llegó a ser asesor del príncipe Hásan Ibn Talal, toda la terminología del salafí debería venir de la sharía, y aunque el jeque no lo dice, es evidente que lo que esto significa es que, al venir de la sharía, la lengua misma es un acto de aplicación de la sharía. Abu Chaqra pone como ejemplo que, en lugar de usarse "usuliyún" ('fundamentalistas') o "mutatarrifún" ('extremistas'), voces del árabe estándar, se debería usar "gulá" ('exacerbados, exagerados', una suerte de 'zelotes')[292], un término peyorativo, tomado de la apologética medieval, con el que los ulemas oficialistas denigraban a las corrientes chiíes por hiperbolizar el carácter divino de sus imames —a la manera de los cristianos con Jesucristo, según una expresión en C 4:171 y 5:77— y por, lo cual no es cuestión menor, contar con líderes de baja condición. El prurito terminológico llega al punto de que el empleo del término "sálaf", como ya se ha visto, es discutido por algunos salafistas, pues no lo documentan ni los dichos del Profeta ni los usos de los sahaba y sus seguidores de las primeras generaciones.

Pero si el lenguaje, y en particular el vocabulario, es determinante en el discurso salafí en general, en las polémicas internas cobra un significado superlativo. Los cruces de acusaciones —terminología dogmática de por medio— forman parte de las herramientas con que cada grupo se dota de identidad. La forma de proceder es

semejante a la de la elección selectiva de la Sunna: se remozan viejos términos con significados nuevos. Y como ocurre con el uso y abuso de los hadices, se hace caso omiso de que los conceptos no se corresponden con el tiempo modélico de los sálaf, sino que proceden de la historia posterior que se pretende negar. Es en la reescritura de esta historia donde se concentran las disputas salafistas sobre qué se es, qué es el enemigo y qué no se es.

El principal proceso de purificación lingüística en lo tocante a la resignificación del dogma gira en torno a la voz kufr ('herejía'). Las actuales acusaciones e insultos por cometer herejías, supuestas o reales, retoman el léxico de las corrientes doctrinales en liza en los cuatro primeros siglos del islam y reactivan en el siglo XXI la amenaza del infierno en que arderán los malos musulmanes. Si buscamos una fuente moderna que nos ayude a seguir el proceso que conduce de la heterodoxia (bida) a la herejía, destaca una obra de 1932, la exégesis del jeque indio Abd al-Rahmán al-Mubarakfuri del compendio de la Sunna de al-Tirmidi —el más usado en círculos salafistas, por la amplitud temática y diversidad formal de los hadices. Al-Mubarakfuri anotó en una singular y precisa síntesis cuáles eran las setenta y dos sectas islámicas que, según el célebre hadiz, se perderían y arderían en el infierno, así como los males que habrían cometido. Dice así:

Sabe que tal y como se ha transmitido en Al-Mawáqif [de Adud al-Din al-Iyi, m. 1355], la innovación herética [bida] proviene de ocho fuentes:

de los mutazilíes (veinte sectas) que dicen que los siervos de Dios son dueños de sus actos, niegan que a Dios se le pueda ver, y establecen la obligación de que haya castigos y recompensas;

de los chiíes (veintidós sectas), que se exceden en el amor a Ali —Dios bendiga su rostro—;

de los jariyíes (veinte sectas), que abusan injustamente del takfir —Dios los perdone—, lo cual es un gran pecado;

de los muryíes (cinco sectas), que dicen que teniendo fe el pecado

no es tal y que la obediencia exime de haber incurrido en herejía;

de los nayaríes (tres sectas), que si bien coinciden con los sunníes en la cuestión de que los hombres no son por entero dueños de sus actos, concuerdan con los mutazilíes en la negación de los atributos divinos y en que la palabra de Dios fue creada en el tiempo;

de los mutazilíes (tres sectas) que niegan los atributos divinos y que la Revelación sea un acto divino de habla;

de los yabaríes (una secta), que afirman que los siervos de Dios están privados de elección;

y de los antropomorfistas (una secta), que comparan la Verdad con las cosas creadas y le dan cuerpo.

Todas estas setenta y dos sectas están en el fuego, mientras que la secta que se ha salvado es la de la gente de la blanca Sunna y el camino puro de Mahoma. Y lo mismo se dice en Al-Mirqá [de Ali al-Qari, m. 1606][293].

Esta relación es un sabroso resumen de grupos y “herejías”, de comunidades exislámicas, valga la expresión, que ayuda a comprender la construcción de los discursos salafistas en torno a la legitimidad de la única taifa victoriosa: la comunidad salafista.

Impugnar lo no islámico

y construir el takfirismo

La condena de lo no islámico o aislámico (bida) distingue al conjunto de los movimientos salafistas, pero, por supuesto, existen diferencias a propósito de qué es o cómo se incurre en bida y, sobre todo, de si ello es objeto de anatematización. El asunto no es menor, pues entraña la diferencia entre lo que se puede considerar "heterodoxo" —que sería la traducción más aproximada de la noción clásica de bida según el uso que hace de ella el imam Abu Hámid al-Gazali (Algazel, m. 1111), el ulema por excelencia de la ortodoxia islámica— y lo que entra en el capítulo de lo herético —que es en lo que convierten el concepto de bida los modernos salafistas. Una cosa u otra se deriva de la interpretación que se haga del tauhid, que, como se ha explicado, en la cosmovisión salafista excede lo meramente teológico y abarca la tradición islámica en su totalidad, reescrita como "tradición una". De este modo, la taxonomía de lo que viola el tauhid por ser chirk —por asociar a Dios algún semejante, al que se confieren cualidades que son solo de Dios, únicas e intransferibles— es la gran obsesión salafista. Y aunque el límite entre innovación heterodoxa (bida) y herejía (kufr) es con frecuencia difuso, el salafista piensa que no ha lugar a distingos, por más que el estatuto jurídico de estas nociones y las implicaciones doctrinales que comportan no haya sido inmutable a lo largo de la historia de las ideas en el islam.

Si, en general, para los salafistas el origen de todos los males es la bida, que ha descompuesto la umma y la ha conducido a la desunión, un asunto mucho más trascendental en términos teológicos y metafísicos es entrar en el terreno de lo kufr, de las creencias y actos que atentan de lleno contra el islam y son incompatibles con su cosmovisión. Como hemos visto, Abu Qatada es muy consciente de ello, por lo que distingue con gran escrúpulo el kufr inapelable de la caída en errores de bida que no son kufr[294].

Esto no tiene nada de novedoso, en la medida en que los ulemas se preocuparon desde temprano por los problemas asociados a la hibridación de la Revelación transmitida por Mahoma con los entornos sociales, culturales y espirituales en que iba arraigando, que cuajaba en nuevas visiones del ser islámico ajenas a la impronta fundacional de la Arabia del siglo VII. Durante al menos cinco siglos, los límites entre innovación y herejía fueron dúctiles, hasta que a finales del siglo XI el imam al-Gazali, un teólogo a la vez realista y profundamente exigente, fijó un catálogo muy reducido del kufr y más amplio del bida. Estableció que solo tres ideas comportan negación del islam, y que lo hacen por cuestionar la omnipotencia divina introduciendo la especulación racional de corte neoplatónico: sostener la eternidad del mundo para llegar a la existencia del Ser primero, pues según el islam Dios es preexistente y creador ex nihilo; afirmar, para salvar el libre albedrío, que Dios ignora los particulares, pues con ello se atenta contra la omnisciencia divina; y negar la resurrección de los cuerpos, que según el Corán clausurará los tiempos. Al resto de cuestiones controvertidas, más humanas y menos divinas (los límites de alma y cuerpo, la teoría de la causalidad, la distinción entre esencia y existencia, etc.), aun siendo innovaciones provocadas por la filosofía dialógica de raíz griega, al-Gazali no les otorgó el estatuto jurídico de haram (‘prohibido, de límite inviolable’), así que quedó abierta la puerta a su islamización. Esta, a partir del siglo XIII, escaseó, sobre todo en el islam árabe, y los litigios entre innovación heterodoxa y herejía siguieron vivos.

Durante siglos, la categoría de bida se convirtió en un saco sin fondo de polémicas doctrinales y jurídicas de variada ambición. La acusación de que algo incurría en bida era, valga el símil, como una pistola en el Far West: fácil de desenfundar y de consecuencias imprevisibles. Una querella intrasalafista contemporánea, en absoluto anecdótica, ilustra este proceder llevado al paroxismo: en 1986, en medio de las pugnas entre quietistas y activistas saudíes por hacerse con el control de las mezquitas del país, los primeros trataron de frenar los círculos populares de aprendizaje del Corán puestos en marcha por los segundos. No se les ocurrió otra cosa que denunciarles ante las autoridades por incurrir en bida, con el argumento de que ¡eran desconocidos en tiempos del Profeta! Los tribunales saudíes fallaron en su contra[295].

En cuanto a la denuncia por kufr, históricamente se reservó para las creencias que contravenían la fe islámica, por lo general provenientes de entornos no musulmanes, y no se usó para juzgar el cuerpo social y político de los musulmanes, ni por sus prácticas ni por su normativa. Tampoco afectaba a lo individual y a lo personal, que entraban en el ámbito de la apostasía (ridda). La secularización de la denuncia por kufr, el takfir o anatematización de la actuación de colectivos enteros o de personas que se declaran musulmanas, surge con el islamismo revolucionario de los años setenta. Este nuevo takfir no abunda en las disquisiciones doctrinales propias de los métodos de los ulemas, sino que emana de una radical división bipolar del estar humano en el mundo, como expuso Sáyyid Qutb en Mojones (1966):

En realidad, todo se reduce a tener fe o no tenerla [kufr], a tauhid o idolatría [chirk], a islam o yahiliya. Es algo que tiene que quedar meridianamente claro. Uno no puede ser musulmán, como se pretende, si vive una vida de yahiliya. Y si hay quien quiera engañarse a sí mismo o a los demás creyendo que es posible que el islam coexista con la yahiliya, allá él. Que se engañe o que sea él quien engañe, no cambia las cosas: ni lo uno es islam, ni los otros son musulmanes. Así que, a día de hoy, el fin de la dawa ('predicación') es traer al islam a estos yahilíes haciéndoles musulmanes de nuevo[296].

Aunque Qutb sí que denuncia por kufr a los gobernantes —y por extensión a sus regímenes— que se dicen musulmanes pero que no respetan la hegemonía absoluta de Dios dictada en su sharía[297], no entra en la cuestión del takfir —palabra que no usa en Mojones— contra el individuo que se declara creyente, sobre el que pesaría la expulsión del islam. Antes bien, le prescribe una posibilidad de reparación: su vuelta al islam gracias a la dawa, el requerimiento proselitista que es deber de los auténticos musulmanes. Fueron los díscolos con la línea oficial de los Hermanos Musulmanes, los jóvenes de las agrupaciones islámicas (yamaat islamiya) universitarias, quienes, a partir de esta base, extrajeron la obligación doctrinal de la insurrección armada, esto es, de la yihad,

contra el enemigo concreto, el gobernante, que impide la realización del islam usurpando a Dios la hegemonía que solo a él le corresponde. Pronto se dieron a justificar también, como si de un efecto colateral se tratara, el takfir contra los súbditos de los modernos Estados, mimetizados con sus gobernantes, en cuanto seguidores acríticos. En este punto, el takfir se convirtió en el constructo llamado takfirismo, una categoría más descriptiva que teórica. De hecho, el takfirismo alude más a las prácticas de sus incondicionales, motejados de "takfiríes", que a una doctrina, pues la fácil emisión de sentencias condenatorias contra otros creyentes difumina los contornos de lo kufr, y afecta a la convivencia entre musulmanes, a las relaciones de estos con otras confesiones, a la seguridad interna de los Estados o a las relaciones internacionales.

En el ranking de la admonición, el primer lugar lo ocupan las acusaciones salafistas a los ajenos a su universo. Son previsibles y hasta tópicas. Así, los chiíes son objeto de especial animadversión y a ellos se refieren los salafistas con el despectivo término rafidún ('recusadores'), voz reactivada en el siglo XVIII para la jerga salafista por el antichiismo extremo de Muhámmad Ibn Abd al-Wahhab. En el origen del vocablo se halla la recusación de los primeros califas por parte de los primitivos chiíes, lo cual es blasfemia para los sunníes. La primacía absoluta que los chiíes dan a Ali en la sucesión del Profeta y la transmisión de hadices, así como su rechazo a muchos de los sahaba, vienen a completar el perfil recusador de todo chií a ojos salafistas.

No menos nueva y vieja a la vez es la inquina salafista contra la intelectualidad aperturista. Rachid Ridá volvió contra ella una antigua noción rica en matices: zindiq, o 'falso musulmán', quien con su heterodoxia intelectual contaminada por culturas foráneas —en época clásica, la griega, la turca o la persa; con la colonización, la europea— amenaza la "pureza" islámica. Es una voz de trayectoria milenaria: nada menos que Abu Hayyán al-Tauhidi (m. 1023) y Abul Ala al-Maarri (m. 1057), dos de los más grandes poetas y polígrafos árabes, fueron acusados de zindiq por ulemas contemporáneos. La diferencia está en que si bien estos dos clásicos de las letras árabes no sufrieron persecuciones orquestadas, no sucede lo mismo con los actuales intelectuales, en un mundo caracterizado por la horizontalidad de las comunicaciones y la

descentralización de la autoridad. Las webs salafistas, como Minbar al-Tauhid wa-l-Yihad[298], han publicado soflamas denostando por zindiq al novelista Naguib Mahfuz (1911-2006) o a los filósofos Mohamed Arkoun (1928-2010) y Hasan Hanafi (n. 1935)[299], todo por poco más que hacer del islam motivo de su quehacer intelectual.

Pero lo más llamativo es que, desde finales del siglo XX, el recurso al takfir se ha convertido en una virulenta moneda de cambio entre salafistas de todo signo, que se han arrogado el dictado de anatematizaciones sin fin. Según los grupos, bida y kufr se retuercen a placer y las refutaciones originan una literatura de manifiestos llena de matices que se hunden en la historia de los dogmas y sus consecuencias sociales y políticas. Los métodos de los takfiríes de un signo u otro no están exentos de razonamientos lógicos (aql), a la vez que hallan condicionados por planteamientos tácticos, por más que el tafkirí se encargue de rechazar ambos condicionantes y presente sus soluciones como estrictamente adheridas al método salafí y, por lo tanto, suficientes en sí mismas y puras.

Una de las condenas por takfir más desafiantes para la estabilidad social y política es la anatematización por antiislámico del conjunto del cuerpo institucional existente, tanto el nacional de cada Estado como el internacional. De ella se deriva la obligación de luchar contra la estructura institucional mediante herramientas propias. Llegados a este punto ya no cabe la dawa, que era el instrumento para reconvertir a los individuos según el programa de Qutb, sino que se activan dos viejas estrategias de la tradición islámica: emprender la hégira y acometer la yihad. La llamada a emprender una nueva emigración/hégira que afiance la base (qaeda, en árabe), un destierro voluntario a imitación del del Profeta en Medina ante la imposibilidad de seguir con sus planes en La Meca, ha sido una práctica que ha precedido entre los salafistas activistas al llamamiento a la yihad. Esta nueva hégira la acometieron grupos reducidos y fuertemente cohesionados de jóvenes sobre todo de Egipto, Siria y Arabia Saudí, que se organizaron en comunidades alternativas desde las que pretendieron reconstruir los lazos comunitarios (la comunidad de Abraham, míllat Ibrahim en el lenguaje forjado por los salafistas saudíes[300]) antes de lanzarse al

asalto al poder, como a la postre intentaron en una yihad que fracasó en los tres países. Al-Takfir wa-l-Hichra (Anatematización y Hégira) fue precisamente el nombre del grupo egipcio que en 1977 secuestró y asesinó al exministro Muhámmad al-Dáhabi, hecho que supuso un punto de no retorno en la deriva violenta del takfirismo. La toma de la mezquita de La Meca por el grupo de Yuhaimán al-Utaibi en 1979 acabó en una masacre, con el efecto secundario, de gran trascendencia, de inaugurar el recurso al auxilio de tropas extranjeras —francesas en esta primera ocasión— por parte del régimen saudí. En 1981, el magnicidio del presidente egipcio Anwar al-Sadat por el grupo Al-Yihad al-Islami no culminó la toma del poder por los nuevos yihadistas. Asimismo, la insurrección de Hama en 1982, alentada por los Hermanos Musulmanes, se saldó con una masacre de proporciones aún hoy desconocidas y el afianzamiento del régimen de Háfez al-Asad.

El salto estratégico y doctrinal que va de aplicar la hégira y la yihad al ámbito cercano, el del descarrío islámico de los gobernantes nacionales, a emprender la yihad en el ámbito del enemigo lejano, por ser sostén necesario de los impíos locales, vino propiciado por la internacionalización de la guerra de Afganistán con el envío de muyahidines árabes. En este contexto se concibió el que puede ser considerado el primer tratado concienzudo, a su manera, de takfirismo: La comunidad de Abraham y la dawa de los profetas y enviados (ca. 1984)[301], del palestino-jordano Isam Muhámmad Táhir al-Barqawi, alias Abu Muhámmad al-Maqdisi (n. 1959).

Al-Maqdisi se sirve de una exégesis típicamente salafista para remontar a Abraham la lucha contra los taguts, los ídolos que usurpan la hegemonía que se debe solo a Dios y que atentan contra el tauhid. Con referencias continuas al Corán, al que hace hablar en función de sus tesis en un ejercicio por demás salafista, al-Maqdisi dibuja una especie de poderes del mal que vendrían reinfectando de continuo el cuerpo social de los creyentes monoteístas, a los que una y otra vez les habrían hecho desviarse de la verdadera comunidad de creyentes. El hadiz de las setenta y dos sectas de judíos, cristianos y musulmanes lo atestiguaría, y Dios habría ido enviando a sus profetas para desenmascarar a esos hipócritas que hicieron pasar sus intereses por divinos. En la situación del islam del tiempo de al-Maqdisi, el asociacionismo [chirk] camparía por

sus respetos so capa de la falsa distinción entre religión y política, entre pasado y presente. La visión holística del islam, tan propia de todo el islamismo, incluido el salafismo, integra en la herejía por igual mitología e historia. Con gran plasticidad, en un pasaje de La comunidad de Abraham, al-Maqdisi precisa, y luego argumenta con extractos coránicos, que la ruptura con los asociacionistas incluye lo material y lo inmaterial, y denuncia "la herejía de los idólatras que adoran lo que no es Dios, ya se trate de estatuillas de piedra, soles, lunas, tumbas, árboles o leyes y normas de factura humana"[302].

Al-Maqdisi incorpora una importante novedad conceptual al discurso sobre el tauhid, al vincularlo estrechamente con las alianzas y rupturas que deben ordenar la vida de los creyentes. El resultado es lo que podríamos denominar "la polis del tauhid". Los ídolos del siglo XX, al desertar de la comunidad de Abraham, habrían divinizado el Estado-nación y lo habrían convertido en objeto de una lealtad incompatible con el credo islámico. La democracia es una religión[303] se titula otro de los manifiestos más polémicos de al-Maqdisi. Según este artífice del takfirismo, si el islam, como decía Abu Qatada, es una religión [din] porque es ley y sistema de vida, en justa correspondencia lo es también la democracia. El problema, según él, es que son incompatibles, pues la ley del islam emana de Dios, mientras que la ley de la democracia emana de los hombres. La soberanía popular, el constitucionalismo, la libertad de expresión o la igualdad de los ciudadanos son, insiste, principios políticos que atentan contra la sharía, aunque la mayoría de los Estados árabes sostengan que la siguen, por ejemplo Kuwait o Jordania, o Egipto y Argelia, a los que menciona en segundo grado.

Pero no es solo una cuestión de democracia: a la crítica de al-Maqdisi no escapa ningún país, incluido Arabia Saudí, al que disecciona en una monografía bastante prolija: Manifiestas ignominias de la impiedad del Estado saudí[304]. Al referirse a él, lo llama reiteradamente, y con cierta sorna, "Estado del tauhid", y desmonta tal pretensión revisando, por un lado, sus leyes contrarias a la sharía, y por otro y sobre todo, acusándolo de someterse al orden internacional al suscribir la carta de las Naciones Unidas o aceptar ayuda militar de Estados Unidos.

Sin embargo, el takfirismo de al-Maqdisi no conduce de pleno al yihadismo, entendido este como enfrentamiento armado, sino a una dawa radical que recuerda a Qutb —mal que le pese a su antiqutbismo— y que conmina a los creyentes a cumplir sin subterfugios con el credo salafista, so pena de pecar de idolatría[305].

La siguiente etapa, y decisiva, del takfirismo fue pasar del quietismo de la yihad sublimada como una dawa radical al yihadismo insurreccional glocalizado. Esta deriva se operó con el retorno de los expatriados muyahidines en Afganistán, quienes impulsaron la nueva estrategia en los grupos locales que crearon o en los ya existentes que fagocitaron. La táctica no era tan novedosa en sí misma —pues recuperaba la lucha contra objetivos nacionales— como innovadora en su horizonte, un paradigma de insurrección global. Argelia fue el primer territorio del nuevo experimento. Durante la guerra civil (1992-2002), a la contienda armada se superpuso el enfrentamiento ideológico entre viejos aliados que, más bien a remolque de los acontecimientos que con influencia real sobre el terreno, trataban de dar cobertura teórica a lo que estaba sucediendo. Así, Abu Músab al-Suri —sobrenombre de Mustafa Setmariam Nassar (n. 1958), estratega de Al-Qaeda al que Brynjar Lia llamó "el arquitecto de la yihad global"[306]— acusó en sus memorias, escritas en una suerte de destierro en Qandahar a finales de la década de 1990, a Abu Qatada de blanquear con sus fetuas los crímenes del Grupo Islámico Armado, en un salto casi acrobático que iguala el proceder de los yihadistas (Abu Qatada amparando al GIA) nada menos que con el de los quietistas (los grandes ulemas saudíes, Ibn Baz y al-Uzaimín, amparando al régimen de los Saúd):

Los líderes del GIA en Argelia ya eran un grupo de descarriados y los servicios de inteligencia argelinos acabaron de descarriarlos sirviéndose de ellos. Pero el papel de Abu Qatada fue solo el de un muftí que, ante un público exiliado, legitimó aquellos descarríos. Hasta donde yo sé, no jugó ningún papel en el interior de Argelia […]. Abu Qatada y Abu Walid hicieron el mismo juego a Abd al-Rahmán Amin [al-Zaituni] y su grupo de criminales y seguidores en el exilio que Ibn Baz e Ibn Uzaimín hicieron a la familia real saudí. Ese fue su delito[307].

En estas líneas, al-Suri apunta a cómo los líderes del GIA teorizaban por libre sobre la justificación de la yihad extremando una interpretación de lo que era el salafismo yihadista nacida en Londres de la mano de Abu Qatada[308]. En Argelia se naturalizó algo fundamental para la historia posterior del yihadismo: la teoría y práctica del aniquilamiento de la población civil en tierras del islam so pretexto de la irreductibilidad de la "taifa victoriosa". En una proclama del GIA fechada el 8 de septiembre de 1995, recogida en un panfleto publicado en Birmingham por el controvertido imam Abu Hamza al-Masri (n. 1958), se destila un odio soez contra posibles críticos internos, que deja chico a los manifiestos teóricos de los ulemas salafistas y nada tiene que envidiar a la virulencia de las proclamas del Estado Islámico veinte años después:

Todo el mundo debería saber que los asesinatos, las masacres, las matanzas, las expulsiones, la quema de propiedades y la toma de cautivos que realizamos son sacrificios en la senda de Dios. Os informamos de que, según nuestro credo y nuestro método, que sigue el modelo de actuación de nuestros sálaf auténticos y nuestros hermanos precedentes [los muyahidines de la guerra de liberación argelina, 1954-1962], no hay diálogo, alto el fuego o compromiso posibles con esos apóstatas inmundos y asquerosos. Todo el mundo debería saber que el castigo para los que llaman al diálogo o a un alto el fuego con los herejes, o que piden algún tipo de acuerdo, es el mismo que para los herejes propiamente dichos, exactamente igual. No hay ambigüedad en esto. Pedimos a Dios que quiera que los venzamos y les cortemos la cabeza y que sirvan de ejemplo, y lo mismo con los innovadores, los hipócritas y los componendistas […] Decimos a todos los enemigos de Dios: "Comedles el coño a vuestras madres y hermanas igual que dijo Abu Bakr que hiciera Urwa Ibn Masúd al-Zaqafi el día del combate de Hudaibiya, cuando este le dijo al Profeta: 'No veo gente noble, sino chusma, una caterva que te abandonará o saldrá corriendo' y Abu Bakr le respondió: 'Vete a comerle el coño a la diosa Lat. Nosotros nunca le abandonaremos ni saldremos corriendo'"[309].

La violencia de la colonización francesa y la guerra de liberación estaban aún frescas, y el GIA creó una lógica propia, un salafismo yihadista glocal, que cuajó en el decenio siguiente en Irak con Abu Músab al-Zarqawi (1966-2006), un discípulo de al-Maqdisi del que el maestro acabó renegando.

En su caso, al-Zarqawi reformuló el takfirismo para amoldar la yihad al enfrentamiento contra los chiíes en Irak tras la invasión estadounidense de marzo de 2003. Su grupo, que se integraría en 2006 en el Estado Islámico de Irak, se llamó a sí mismo "la taifa victoriosa de Mesopotamia", en enésima y clara alusión salafista al hadiz de los elegidos. Escasos meses después de la invasión publicó un panfleto rotulado Mojones de la taifa victoriosa en Mesopotamia, una síntesis reformulada ad hoc del manifiesto de Abu Qatada, que usa de nuevo el leitmotiv de los "mojones" popularizados por Qutb. El manifiesto de al-Zarqawi incluye cuarenta y un puntos, y en ocasiones se lo ha llamado "el credo y método de Al-Qaeda"[310], aunque en realidad fue rechazado por los líderes alqaedistas, con al-Zawáhiri a la cabeza. También fue refutado por el mismo al-Maqdisi, entonces condenado a cadena perpetua en Jordania y liberado en 2004 tras sus declaraciones de condena a Al-Qaeda[311]. Sin embargo, a efectos de historia intelectual del salafismo, quizá sea la mejor síntesis de toda una saga conceptual llevada al extremo.

Para empezar, la glosa que acompaña a este manifiesto aclara por qué no se expresa en términos de aqada ('creer'). Eso había sido lo habitual en la historia salafista y así fue en la declaración de Abu Qatada. Pero la taifa victoriosa de al-Zarqawi se expresa en términos de amana ('tener fe'): se dice pues que no se va a hablar de "tener un credo", sino de "tener fe". La disquisición lingüística y conceptual se remite al carácter sharií de la voz "amana", mientras que "aqada" pertenece, según esta glosa, al universo dialéctico de los teólogos. Con ello, el texto se sitúa de entrada en una lógica paradivina, la del Corán y la Sunna que fundamentan la sharía, y su enunciado seco y escueto no precisa de las pequeñas digresiones explicativas y las referencias coránicas que, aunque pocas, jalonaban el texto precedente de Abu Qatada.

En este Mojones salafoyihadista, el protagonismo ya no lo tiene el

tauhid —término que no aparece— sino su contrario, el asociacionismo (chirk) que conduce a la herejía (kufr), vertebradora de todo el manifiesto. Si Ibn Abd al-Wahhab a mitad del siglo XVIII y Muhámmad Ábduh en el paso del XIX al XX escribieron sus respectivos tratados del tauhid, piedras angulares del salafismo moderno, los inicios del siglo XXI han alumbrado, por el contrario, un "tratado del kufr", eso sí, con hechuras totalmente posmodernas: autoría coral —pues lo firma la taifa, no al-Zarqawi mismo—, sencillez doctrinal y formal, brevedad —apenas dos páginas— y soporte electrónico —se encuentra reproducido en multitud de efímeras webs. A pesar de que el lector quizá no perciba las resonancias clásicas en que tanto se regodean los salafistas, merece la pena traducirlo, pues ayuda a comprender la ruptura radical de la síntesis ideada por al-Zarqawi, así como la trascendencia de sus planteamientos para el futuro del islam en su conjunto:

Damos fe de que:

Dios es uno, no tiene asociados, solo Él es divino y objeto de adoración y nadie salvo Él tiene derecho a ser adorado.

Dios —alabado sea— es el creador, dueño y administrador con su propia mano de toda la creación, y quien manda ordenarla.

Dios —alabado y enaltecido sea— tiene nombres y atributos. Afirmamos que son como se mencionan en el Corán y la Sunna correcta, sin caer en el antropomorfismo, sin preguntarnos por qué, hacer comparaciones, interpretarlos o relativizarlos.

No cabe obedecer ni amar nada en sí mismo sino a Dios. Toda obediencia o amor es a Dios y por Dios.

Gobernar y legislar le corresponden en exclusividad a Dios. Su gobierno es la justicia absoluta y todo lo que no se acomode a ello es opresión que debe rechazarse. Una de las obligaciones de la fe y de las condiciones para que sea auténtica es remitir todo asunto al régimen y la ley de Dios, pues todo aquel que remite algo a lo que

no sea el régimen de Dios y gobierna al margen de lo que Dios reveló sigue una legislación accidental que Dios no ha permitido y es un hereje que está fuera de la comunidad del islam y sigue el régimen de la yahiliya.

Mahoma —la oración y la paz de Dios sean con él— es el mensajero de Dios para toda la creación, hombres y genios [yins]. Es obligatorio seguirle y obedecerle en cuanto estipuló, así como confiar en él y acatar la verdad de cuanto transmitió, pues esto es una de las obligaciones de la fe verdadera de toda persona. La obediencia consiste en regirse por Mahoma y su Sunna, y quien cuestiona sus mandatos cuestiona los mandatos de Dios, y quien cuestiona los mandatos de Dios comete herejía.

La fe son dichos y hechos: decir con el corazón y con la lengua y obrar con el corazón y con los brazos. Este cuarteto son los pilares de la fe sin los que la fe de una persona entra en contradicción y se desvanece.

Postergar el obrar con los brazos es una herejía de tipo mayor, que expulsa al que la comete de la comunidad.

La anatematización [takfir] es una disposición legal basada en el libro de Dios, la Sunna de su Profeta —la oración y la paz de Dios sean con él— y el consenso de la umma.

Nadie de la gente de la alquibla comete herejía por un pecado que no sea atribuirle asociados a Dios [chirk], siempre y cuando no pretenda que lo que hace es lícito.

Todo el que dice o comete herejía es un hereje, aunque no lo pretenda.

La herejía puede cometerse con el corazón, con la lengua o con las obras.

La herejía, bien por acción bien por creencia, es de dos tipos: mayor y menor.

La herejía más común entre la gente es consciente y pertinaz, como la que combatió el Profeta en su tiempo.

A quien nos manifiesta el islam le juzgamos por su islam y le tratamos como se trata a los musulmanes, y a quien nos manifiesta la herejía sin una causa legítima reconocida lo consideramos hereje en fondo y forma y lo tratamos como se trata a los herejes.

Quien no cumple con la oración es un hereje que incurre en una herejía de tipo mayor, que le expulsa de la comunidad.

Quien destina alguna de las formas de adoración —como obedecer, amar, temer, suplicar, pedir auxilio y socorro o invocar— a algo que no sea Dios es un hereje que incurre en una herejía de tipo mayor, que le expulsa de la comunidad.

Quien ayuda de cualquier forma a los que asocian algo a Dios en contra de los musulmanes es un hereje que incurre en una herejía de tipo mayor.

El gobernante que no se rige por lo que Dios ha revelado, así como los que le siguen postergando la sharía, son herejes apóstatas. Acometerlos con las armas y la fuerza es una obligación personal de todo musulmán.

El laicismo en sus distintas manifestaciones, apelativos y partidos es una herejía manifiesta, que expulsa de la comunidad. Quien crea en él, haga proselitismo, lo apoye o se rija por él es un hereje que asocia otras divinidades a Dios, por más que se adhiera nominalmente al islam o se proclame musulmán.

La democracia es el cisma [fitna] de este tiempo. Consagra que la divinidad y la soberanía es del ser humano, y le confiere la capacidad de gobernar y legislar al margen de Dios. Es una herejía de tipo mayor, que expulsa de la comunidad, y quien cree en este sistema político, lo predica, lo defiende o gobierna según él es un apóstata, aunque diga que pertenece al islam o se proclame musulmán.

Cualquier facción que aglutine a gente en función de principios distintos al islam constituye una facción apóstata y herética, como los partidos panarabistas, nacionalistas, comunistas, baazistas y socialistas.

Los chiíes recusadores son una secta hereje y apóstata. Son la malignidad misma bajo la bóveda celeste.

La discapacidad mental probada exonera legalmente de cualquier responsabilidad personal.

La herejía de una persona está sujeta a que queden probadas las circunstancias que hacen efectivo el takfir y a que no haya ningún eximente.

Los espacios jurídicos del islam en los que rigen disposiciones heréticas reúnen una doble condición jurídica: son jurisdicciones de la herejía en cuanto a las normas que se aplican, y son jurisdicciones del islam en cuanto a su población. Cada persona debe ser tratada de forma independiente: el musulmán como musulmán y el hereje como hereje. En lo que respecta a la población en su conjunto, en principio el estatuto que rige es el islam, con independencia de si se conocen o desconocen las circunstancias de cada cual.

Este mundo es un espacio de usos establecidos [por la Sunna] que no pueden dejar de cumplirse por iniciativa propia: darles la espalda es asociacionismo [chirk]; no cumplirlos, un pecado grave; y no respetarlos, ateísmo.

Los grupos islamistas que participan en elecciones y parlamentos se cuentan entre las gentes seguidoras de innovaciones aislámicas [bida]. Nosotros somos inocentes ante Dios de sus actos pecaminosos.

La máxima que afirma: “Establece el Estado islámico en tu corazón y se establecerá en tu tierra”, la entienden quienes así dicen de una forma fatalista [yabirí] y procrastinadora [muryí].

Nos declaramos inocentes ante Dios de:

Las desviaciones de los abominables seguidores del determinismo yahmíy la procrastinación muryí, séquito de los ídolos [taguts] apóstatas y perros guardianes de la seguridad y tranquilidad de estos. Alertamos contra ellos y los que son como ellos, así como

contra sus subterfugios y tergiversaciones.

Las desviaciones de los jariyíes, su extremismo, y los abusos de la práctica del takfir de quienes siguen sus pasos hoy en día. Alertamos contra ellos y en contra de frecuentarlos, así como contra sus subterfugios y tergiversaciones.

Damos fe de que:

Las promesas divinas que contiene el Libro de Dios y la Sunna de su enviado son dictámenes inapelables, y que los musulmanes pueden comprender sus condiciones tanto como esforzarse en alcanzarlas.

La taifa victoriosa es la taifa de la ciencia y la yihad.

La yihad se extenderá hasta el Día del Juicio Final mientras haya hombres probos y hombres inmorales, por todo tiempo y lugar, con imam o sin imam, acometida por un solo individuo o por más, sin que la detengan la tiranía de los tiranos ni las frustraciones de los frustrados.

La yihad en la senda de Dios es el camino lícito y correcto que hará que la umma retome una vida islámica y establezca un califato bien guiado según el modelo profético.

Son verdad todos los misterios que anunció el Profeta: así el paraíso, el fuego del infierno, la silla y el trono divinos, el camino recto y la balanza.

Damos fe de:

La vía media [wasatiya] en lo que se refiere al destino, a mitad de camino entre el fatalismo y el libre albedrío. Nuestras obras y nuestros deseos están creados, pero el ser humano es un agente con capacidad de elección, que tiene voluntad y deseo, y es en verdad el agente de sus propios actos.

Todos los profetas y enviados de Dios, sin distinciones. De los libros

revelados a sus profetas. De sus ángeles, que no han desobedecido lo que Dios ha ordenado y hacen lo que les ordena.

Nos esforzamos en:

Satisfacer el modelo de todos los compañeros del Profeta —la oración y la paz de Dios sean con él—, tanto de los que emigraron a Medina como de los que le acogieron allí, así como de los que adoptaron el islam después de la conquista de La Meca. Declaramos nuestra alianza con ellos y con los que antes ya lo hicieron y manifestaron su amor por ellos. Nos declaramos enemigos de sus enemigos y de quienes ellos abominaron, execramos a quienes execraron y anatematizamos a quienes anatematizaron. Ellos son todos íntegros y lo mejor de la creación después de los profetas y los enviados.

Damos fe de que:

En términos de recto obrar, después de los compañeros del Profeta y la gente de su tiempo, los mejores son los seguidores del siglo segundo y tercero. Luego, se difundió la mentira y se debilitó la fidelidad.

Respetamos y honramos a:

Nuestros ulemas, reconocemos su mérito y lo que les es debido, pero no creemos en su infalibilidad ni nos atenemos acríticamente a ellos ni a sus sentencias si contravienen la Verdad, como tampoco les seguimos en sus errores, pues lo primordial es seguir la Verdad, que para nosotros es lo más preciado y no tiene igual[312].

Como se ve, los motivos para incurrir en el estatuto de hereje según este ideario salafista posmoderno no solo abarcan un argumentario previsible (el laicismo, la democracia, la militancia en partidos

políticos), sino cuestiones de radical importancia para la teología, la ética y la política islámicas. En primer lugar, en esta reconstrucción teológica salafista, incluso post-salafista, la fe no es tal si no está encarnada en intenciones, palabras y hechos, y no basta con aceptarla sin más, sino que hay que practicarla y difundirla públicamente de este modo. En segundo lugar, el reconocimiento de la islamicidad de los individuos está gestionado por un grupo ("nosotros") que establece cuáles son los límites infranqueables (tales como no realizar la oración o invocar la intercesión de santos), sin ninguna referencia a criterios de autoridad precedentes. En tercer lugar, se arremete contra chiíes, jariyíes y otros grupos doctrinales cuyos presupuestos enmiendan la totalidad de los planteamientos salafistas. Por último, se establece un estricto escriturismo ad hoc que en la práctica iguala el Corán y el Hadiz.

En cuestiones éticas, la cosmovisión binaria de este salafismo impone la ruptura del musulmán con el que no lo es según las condiciones antes descritas, de modo que el círculo de los herejes se expande en hondas concéntricas, y con él la obligación de hacerle frente "con el corazón, con la lengua y con la mano". Aquí los salafistas son hábiles solucionando el problema de la omnipotencia divina y el libre albedrío, al aducir que es el creador el que dota al agente de libertad de elección, pero no de agencia. En cuanto a la política, queda justificada la revuelta contra el gobernante, siempre que no cumpla con las condiciones de la sharía del "nosotros"; por ello, la yihad es por igual una obligación personal y colectiva, que empodera a la comunidad y la devuelve al "verdadero modo de vida islámico", con un califato como el de los primeros tiempos.

El manifiesto acaba con una declaración sin matices de fidelidad a los sálaf y de relativización y cuestionamiento de los principios de autoridad posteriores. El texto se completa con una glosa de cada punto, aunque no está presente en todas las fuentes.

No se puede menospreciar el impacto que han tenido las tesis de este nuevo Mojones. A efectos del islam actual, la propensión desmedida al takfir y las consecuencias de la justificación del uso de la violencia contra los anatematizados es uno de los mayores desafíos a los que se enfrentan tanto los ideólogos islamistas como los ulemas institucionales o, sin ir más lejos, los musulmanes no

salafistas.

Los principales movimientos islamistas regeneracionistas han refutado el takfir en un sentido amplio y lo han condenado por desviacionismo e incurrir, precisamente, en bida, de modo que vuelven la acusación de aislamicidad contra los promotores de la anatematización misma. Uno de los mayores exponentes de esta postura, de gran repercusión mediática, es el jeque Yúsuf al-Qardawi (n. 1926), que ha contribuido a popularizar la expresión "takfiríes" incluso en medios occidentales —no en vano fue el fundador en 1997 del Consejo Europeo de Fetuas e Investigación y en 2004 de la Unión Mundial de Ulemas Musulmanes.

Para afrontar la deriva takfirista, y justo a raíz de la difusión de las tesis de Mojones de la taifa victoriosa, a los ulemas oficialistas se les presionó desde instancias gubernamentales de países de mayoría musulmana en un sentido insólito: el de "codificar" el islam en unos mínimos comunes a escuelas, tradiciones y nacionalidades. Esta vez no se trataba de la entelequia de un intelectual finisecular como al-Kawákibi, ni de un golpe de mano de un príncipe en ascenso como Faisal Ibn Saúd en 1962, cuando se fundó la Liga del Mundo Islámico, sino de una iniciativa singular por su carácter transversal y sin protagonismos definidos. Tras un año de discusiones, en 2005 se hizo pública la Declaración de Ammán, en la que habían trabajado veinticuatro ulemas de prestigio y distinta adscripción doctrinal y nacional, convocados por el rey Abdallah II de Jordania. Lo que se les había pedido era que respondieran a tres cuestiones tan ambiciosas como simples: establecer quién es musulmán; si el takfir está permitido; y quién tiene potestad para emitir fetuas. En la cumbre final de compromisarios estuvieron presentes doscientos ulemas de cincuenta países, que suscribieron estos tres puntos básicos:

Es musulmán, y no está permitido anatematizarle, todo aquel que sigue una de las cuatro escuelas sunníes (hanafí, malikí, chafií y hanbalí), o las escuelas yafarí, zaidí, ibadí y zahirí. Su sangre, su honor y sus bienes son inviolables. Tampoco está permitida, según sostiene la fetua del jeque de Al-Ázhar, la anatematización de los seguidores del credo acharí ni de los que practican el sufismo

verdadero, ni la de los seguidores del ideario salafista auténtico. Tampoco está permitido anatematizar a cualquier otro grupo de musulmanes que crea en Dios, su mensajero y los pilares de la fe, que cumpla con los pilares del islam y que no reniegue públicamente de la religión si no es por necesidad.

Lo que une a las escuelas es más de lo que las separa. Los seguidores de las ocho escuelas están de acuerdo en los principios básicos del islam. Todos creen que Dios es uno y único, que el Corán es la palabra de Dios revelada, y que nuestro señor Mahoma es un profeta enviado al conjunto de la humanidad. Todos están de acuerdo en los cinco pilares del islam: la chahada, la oración, el azaque, el ayuno en ramadán y la peregrinación a la Casa [La Meca]; y en los pilares de la fe: creer en Dios, en sus ángeles, en sus libros, en sus enviados, en el Día del Juicio y en su poder sobre el bien y el mal. Las diferencias de los ulemas que siguen a cada escuela son secundarias y no de principios, y que así sea es una bendición divina. Desde antiguo se dice que "las diferencias de opinión entre ulemas son algo excelente".

Reconocer que el islam tiene estas escuelas implica comprometerse con un sistema concreto de emisión de fetuas, por lo que no es permisible que alguien las pronuncie sin tener los méritos y títulos correspondientes que exige cada escuela, o sin atenerse al sistema de una de ellas o proclamando que se hace ichtihad y se inaugura una nueva escuela. Tampoco es lícito promover fetuas contrarias a las normas y estipulaciones de la sharía y a lo que las escuelas han establecido siguiéndola[313].

Aunque los logros de la Declaración de Ammán a la hora de frenar el takfirismo han sido limitados, su reconocimiento como problema común a todas las tendencias del islam y la escenificación de la posibilidad de consensos dentro de la pluralidad islámica constituyen dos importantes avances para la reconfiguración doctrinal del islam en el siglo XXI.

Impugnar la política

y resignificar el activismo

Pero el takfir no se ha limitado a resignificar el dogma. El takfir sirve, so capa del restablecimiento de la ortodoxia, para desmontar las estructuras materiales y epistemológicas de la política, desde los partidos y el parlamentarismo a la soberanía y la fiscalidad. Con una particularidad: no solo se ha proyectado hacia fuera del universo salafista, sino que, y sobre todo, ha provocado enconados enfrentamientos en los círculos salafistas. La política, aunque sea para negarla, siempre ha sido protagonista del salafismo, y con el takfirismo aún más, pues no en vano este nace de ella, de su descarrío.

Para comprender las polémicas en las que los takfiríes pietistas y yihadistas rechazan el compromiso político y recomponen el activismo según sus intereses —pietismo absoluto los unos, alzamiento armado los otros—, a la vez que los políticos atacan y se defienden, el lenguaje de las sectas y sus desviaciones vuelve a ser decisivo. A él se aferran todos los polemistas, sean del signo que sean. Pero si la cuestión de las sectas era un asunto estrictamente teologal en la síntesis de al-Mubarakfuri de los años treinta, a finales del siglo XX la teología se ha convertido en teología política.

Comencemos por los muryíes. Los muryíes históricos, surgidos en el siglo VIII, constituyeron un numeroso grupo de ulemas que juzgaba que el castigo de una falta grave, incluida la herejía, solo le corresponde a Dios en el Día del Juicio Final, y no a los hombres. Respondían con ello al afán justiciero de los jariyíes, que desestabilizaba el precario equilibrio del poder omeya. Para los muryíes, el juicio y su castigo quedaban aplazados y desaparecía con ello toda posibilidad de takfir, de condena y persecución por herejía. En su lugar, la benevolencia, la gracia, el amor y el perdón divino debían imperar sobre una visión justiciera del islam; el valor

de la fe, sobre el juicio de los actos; la esperanza, sobre la revancha; la paz social, sobre la revuelta contra el gobernante injusto. Los pronunciamientos muryíes se hallan en el origen de la articulación sunní del islam que triunfó a partir del siglo XII.

El imam Ibn Hánbal ya excluyó a los muryíes de la umma en el siglo IX, y los wahabíes de los inicios de la modernidad insultaron con el término a los ulemas morigerados. Entre los salafistas de la globalización, el insulto de muryí, en puridad 'procrastinador', equivale a 'componendista', y lo lanzan los activistas y los yihadistas contra los ulemas defensores del quietismo, esto es, servidores del statu quo político. En el takfirismo deconstruido posmoderno, la muryía, la procrastinación, se ha vuelto wahabí: los salafistas activistas y los yihadistas acusan de muryíes a los defensores pietistas de un takfirismo comedido, que solo dirige su condena a cuatro ámbitos: la libertad individual, la igualdad civil, la separación de espacio público y privado, y la pluralidad del islam. El nuevo muryismo denunciado por sus opositores se ha venido plasmando en batallas de gran visibilidad pública y distracción política: contra el atuendo o el aseo supuestamente no islámico (la no velación femenina, el afeitado masculino, etc.); contra la participación de las mujeres y los no musulmanes en la vida política; contra la no islamización del espacio público, que incluye la persecución de cualquier relación social entre sexos, el consumo de bebidas y alimentos haram o la cultura no religiosa; y contra las prácticas del islam popular, desde las visitas a los mausoleos a las celebraciones sufíes.

Sáfar al-Hawali, uno de los primeros salafistas en emprender el viaje del quietismo al activismo en la década de 1980, llevó la condena por muryismo a la política saudí contemporánea[314]. En su enfrentamiento con el régimen en los años noventa, tildó a las instancias religiosas oficiales de "muryíes al servicio de Palacio", puesto que, al abstenerse de enjuiciar la política institucional y regodearse en las prohibiciones de carácter social, toleraban de facto las iniquidades de los gobernantes. Y no se quedó ahí: en un agrio intercambio con el jeque al-Albani, mentor de todo el salafismo, saudí y no saudí, lo tachó de muryí por sostener que no acometer ciertos actos es compatible con tener fe[315]. En esta controversia cobró protagonismo otra de las "sectas del infierno", la

de los jariyíes, que, como se ha señalado, se hallaba en el origen de los posicionamientos muryíes en el siglo VIII.

Al-Albani llegó a acusar a los salafistas políticos de ser lo contrario de los sálaf, y les atacó actualizando la noción de jariyí. Como los jariyíes en la primera guerra civil entre musulmanes (656-661), que causó la escisión entre sunníes y chiíes, los salafistas de hoy partidarios de involucrarse en política estarían creando un grupo aparte y excluyendo de la umma a los que no les siguen en su activismo. En unas declaraciones muy características de su forma de proceder, dando una de cal y otra de arena, al-Albani llamó a estos salafistas "los jariyíes de nuestro tiempo", para acto seguido relativizar sus palabras:

Lo que yo sostengo sigue el hadiz de al-Dahabi: "Si se han opuesto a los sálaf en la mayoría de las cuestiones de método, lo apropiado es que se les tenga por los jariyíes de nuestra era". Esto mismo es lo que parece este grupo que ha surgido en el presente si se leen sus declaraciones, puesto que con su proceder al emitir el takfir contra alguien que comete pecados mayores siguen la dirección y los objetivos de los jariyíes. Quizá debería apostillarse que esto puede deberse tanto a ignorancia de lo que están haciendo como a una trama bien urdida. Pero digo también, a la luz de lo que dice el Corán —"¡Que el odio a unas gentes no os incite a obrar injustamente! ¡Sed justos! Esto es lo más próximo al temor de Dios"—, que no sé si ellos quieren decir que todo pecado mayor le saca a uno del redil del islam, ya que siempre están dando vueltas a ciertos pecados mientras que callan otros o pasan de puntillas. Por eso, no creo que podamos emplear esta categoría de forma absoluta, y deberíamos decir con más exactitud: "Son jariyíes", excepto en ciertos aspectos. Esta es la justicia que se nos ha ordenado cumplir…[316]

Con ello, al-Albani abrió la caja de los truenos del nuevo jariyismo, al casi equiparar a los salafistas político-activistas con los yihadistas y a todos con los jariyíes. A los segundos los había llamado en otra fetua "los amigos de los asesinatos y las explosiones"[317], a reglón

seguido de su actuación en Argelia y Afganistán, y los había acusado de situar a la umma al borde del cisma con su uso indiscriminado de la anatematización. Al-Albani sabía de la dureza de esta acusación, pues para los yihadistas que se les iguale a los jariyíes por su uso del takfir es intolerable. En su primer mensaje contra el régimen saudí, el propio Bin Laden se afanó en demostrar la razón de sus argumentos explayándose sobre este punto. Así defiende a los muyahidines de Afganistán y sus líderes, que jamás han convertido en lícito lo ilícito —delito mayor de un muftí—, por más que hayan podido pecar al matar a otros musulmanes como "daño colateral". Y devuelve la acusación al enemigo, llamando jariyí nada menos que al fundador del reino, Abd al-Aziz Ibn Saúd, por haberse aliado con los británicos contra los otomanos, musulmanes al fin y al cabo, y desde luego mucho más musulmanes que los británicos, y haber llamado a la yihad contra la gente del Hiyaz[318].

Esta acusación de neojariyismo es una de las más socorridas y de ella están plagadas las polémicas intrasalafistas. El resultado es que dogma y política entrecruzan argumentos sobre cómo afrontar el activismo para devolver la pureza al islam, y que el takfir para anular al enemigo se transforma en un arma de doble filo. No es raro que los defensores de la hegemonía absoluta de Dios (hakimiya), incluidas sus implicaciones políticas, les devuelvan a los quietistas la acusación de jariyismo, arguyendo, por ejemplo, que si ellos son jariyíes por decretar el takfir de los gobernantes que no respetan la sharía, también serán jariyíes los ulemas quietistas, pues ellos no han hecho sino aplicar los dictámenes doctrinales de los quietistas sobre el tauhid de la divinidad (uluhiya), el que se ocupa de la relación de Dios con el mundo. Con este argumento se descuelga el jeque Yúsuf Burhami, el personaje más carismático de la agrupación egipcia Al-Dawa al-Salafiya, fundada en 1980 por escisión de la histórica Ansar al-Sunna precisamente por una cuestión de este tipo: por la aquiescencia de los ulemas de Ansar con el régimen de Sadat. Burhami afirma que todo lo que él decía en los años setenta sobre el gobernante impío y el imperativo de luchar contra él lo tomaba de los jeques fundadores de Ansar, de modo que "si dicen que nosotros somos jariyíes, y nosotros tomamos lo que decimos de los jeques de Ansar al-Sunna, ¿son estos jeques también jariyíes?"[319].

Como se ve, el ir y venir de descalificativos y argumentos no se limita a la pugna entre salafistas de evidente signo contrario —como era el caso de al-Albani y los yihadistas—, sino que se da en grupos cercanos —como estos quietistas egipcios— cuando el activismo pone en riesgo el control de las bases. Sin ir más lejos, contra el pragmatismo de Burhami —o más bien seguidismo oportunista— se despachó a gusto el carismático Abd al-Rahmán Abd al-Jáliq (1939-2020), la principal autoridad religiosa del salafismo kuwaití y uno de los primeros apoyos internacionales del partido Al-Nur, la filial política de la agrupación Al-Dawa al-Salafiya, fundada en 2011 al abrigo de la revolución de Tahrir. Cuando en 2013 Burhami se alineó sin sonrojo con el golpe de Estado de Abd al-Fattah al-Sisi, el jeque kuwaití dijo de él: "Antes eras un soldado de Satanás, pero ahora te has convertido en su maestro"[320].

La nómina de acusaciones con anclaje en las viejas querellas dogmáticas es prolija y de difícil sistematización. Una de las más sugerentes a efectos analíticos es la que hermana jariyismo y muryismo, nociones que, como se ha explicado, son incompatibles en origen, pero no en el universo salafista del siglo XXI. Es lo que hacen los yihadistas acusando a los ulemas que rechazan la yihad y llaman a la concordia apoyándose en una visión desideologizada del islam. Son prototípicas en este sentido las soflamas de Abu Hamza al-Masri, un "afgano" egipcio nacionalizado británico. Abu Hamza luchó en Afganistán y a su regreso a Londres hizo de la mezquita de Finsbury un centro de reclutamiento para la yihad global, invitando a los musulmanes británicos a zafarse de la influencia de los ulemas habituales y a actuar con la lógica yihadista en su propio país[321]. Más significativa, por su repercusión, es la ecuación entre jariyismo y muryismo de Aiman al-Zawáhiri en Al-Walá wa-l-bará, el tratado sobre las alianzas y rupturas que deben guiar la vida del musulmán. Al-Zawáhiri acusa de extremistas (gulá) muryíes a los ulemas que pretenden alzarse en guardianes de la sharía pero que aceptan que un musulmán lo es por el mero hecho de cumplir ritualmente los pilares del islam, siendo a la vez juez, periodista o funcionario que acepta la paz con Israel o las normas laicas del Estado[322]. El actual líder de Al-Qaeda explica con minucia cómo funciona el mecanismo que asimila a muryíes y jariyíes en el tiempo presente para encarnarse en el peor de los enemigos del islam, el falso musulmán,

el “enemigo cercano” en terminología yihadista. Para ello, se sirve, con gran habilidad dialéctica, del vocabulario típicamente islámico que usan los jeques azharíes, enemigos personales de este cirujano egipcio al que los ulemas diplomados desacreditan por su incompetencia en materias doctrinales. Al-Zawáhiri se afana en desenmascarar la verborrea de los ulemas y les rebate en su propio terreno, mostrando, por un lado, su incongruencia según la lógica intraislámica, y por otro, la polución de sus argumentos con lo no islámico. Al-Zawáhiri los llama “banda, lobby”, y a propósito de su defensa de la licitud de alianzas entre musulmanes y no musulmanes —según el fiqh clásico, los no musulmanes están obligados a pagar un impuesto de capitación por la protección que les brinda el poder islámico (dimma), siempre que sean gente del Libro y no muestren animadversión por el islam— dice de ellos:

Esta banda es la que más alto habla al servicio de los gobernantes serviles y de las fuerzas de los cruzados que asolan las tierras del islam, fuerzas a las que llaman, en su flojera, “gente de la dimma”. Pero, por desgracia, se olvidan de una pregunta muy importante y embarazosa: ¿quién paga el impuesto de capitación a quién?

Esta banda se dedica a coger de aquí y de allá siguiendo una pauta que mete en el mismo saco credos viciados que ya rechazaron los imames de los primeros tiempos del islam y los posteriores, la gente de la Sunna y la yamaa:

El dogma de la procrastinación en su forma más escandalosa, una auténtica vergüenza, que legitima las peores maneras de la descomposición, el seguidismo, la corrupción y la rapiña que caracterizan a los sistemas apóstatas en el poder, los cuales están fuera de la sharía;

Por añadidura, sostienen lo anterior con el método de los jariyíes, anatematizando, prevaricando, innovando y aprovechándose de la sangre y de lo más sagrado de los muyahidines y de los que obran por el islam[323].

El universo de mutuas recusaciones, una suerte de "condenaos los unos a los otros" donde los criterios de autoridad se borran e intervienen las historias de vida y sus subjetividades, no obra solo, ni siquiera mayoritariamente, de parte yihadista, como pudiera esperarse dada su mayor necesidad de autojustificación. También los quietistas lanzan a los políticos y a los yihadistas imputaciones de racionalismo que encienden los ánimos de estos, como cuando les califican de mutazilíes, incluso de acharíes y maturidíes. Poco importa que estas tres corrientes sobre todo teológicas se opongan entre sí en términos doctrinales y que hasta provocaran en su tiempo, el siglo IX, purgas políticas. Es una forma de culpar a políticos y yihadistas de incurrir en el veneno del relativismo, fruto del producto del uso dialógico de la razón que habría deturpado la verdad escriturada. En boca de los puristas, mutazilismo, acharismo y maturidismo tienen además sus propios significados mundanos, que son los que ofenden en el siglo XXI.

Ya hemos hablado del auge y caída de los mutazilíes en el siglo IX a propósito de su apertura del tauhid. Para ponderar su modernidad, interesa apuntar que defendían un tauhid existencialista y no esencialista, que explicaba la omnipotencia divina de forma argumentada —a través de sus criaturas, cuyo libre albedrío era salvado por la infinita justicia divina— y centrada en la Revelación —palabra en el tiempo abierta al diálogo. De hecho, fueron los mutazilíes los que situaron el tauhid en el núcleo del debate teológico islámico, proceso de encumbramiento que culminó Ibn Hánbal revirtiendo el existencialismo en esencialismo, con las consecuencias que hemos visto para la doctrina salafista. Los mutazilíes interpretaron el Corán desde postulados tomados de la filosofía aristotélica, convencidos de que solo la razón hace patente la utilidad y la necesidad de la Revelación para alcanzar la Verdad. En lo político, el silogismo era el arma con que enfrentarse a la tradición y al principio de autoridad, hasta el punto de justificar que el musulmán tiene la obligación de resistirse, mediante el empleo de la fuerza si es el caso, al gobernante injusto[324].

La reivindicación de esta corriente en época moderna ha corrido a cargo de lo que algunos han denominado "islam liberal" o "liberalismo islámico", expresiones que han hecho fortuna en círculos académicos occidentales, y que hoy están siendo revisadas

dada su labilidad[325]. En cualquier caso, dan idea de su tenor y de por qué los salafistas quietistas han tenido fácil denostar por mutazilíes, por impuros, a los activistas.

A efectos de historia del salafismo, fue la cuestión de la legitimidad islámica de resistirse a la autoridad, que siempre ha repugnado al sunnismo oficial y es de enorme trascendencia política, la que, llegado un momento, preocupó al poder saudí. El establecimiento de bases militares en el país a raíz de la primera guerra del Golfo obligó a la toma de partido. El jeque Abd al-Aziz Ibn Baz, figura de mediación entre corrientes salafistas, muy respetada hasta entonces, arremetió contra los salafistas metidos en política, justo en el momento en que el régimen más le necesitaba —de hecho, fue nombrado gran muftí del reino poco después, en 1993. Y lo hizo precisamente situando en el terreno de la innovación aislámica de extremos contrarios, jariyí y mutazilí, los postulados de los dos líderes del movimiento Sahwa: Sáfar al-Hawali y Salmán al-Auda. En la transcripción de una reunión en casa de Ibn Baz con otros jeques y estudiantes —a la que el propio establishment saudí dio profusa difusión en su día—, se recoge un intercambio de preguntas y respuestas, típico de la transmisión de juicios en el islam. Estos son los términos:

Un cadí le preguntó [a Ibn Baz]: “Eminente jeque, ¿hay algún error o alguna apreciación que afecte a Sáfar y Salmán?”. El jeque respondió: “Sí, lo hay. Enfocan mal el asunto de los gobernantes, y también yerran en su opinión respecto al Estado. Porque han inducido a los jóvenes, y animado a la gente en general, a atacarlos. Y esto es algo propio del método de los jariyíes. Tal es lo que inspiran sus casetes”. El cadí dijo: “¿Y esto alcanza el grado de innovación aislámica [bida]?”. El jeque respondió: “No cabe duda de que esta innovación es algo propio de los jariyíes y los mutazilíes. Que Dios los guíe, que Dios los guíe”[326].

Pero si la mutázila ha sido siempre una corriente marginal y por ello su rechazo entra en la lógica salafista —la Sunna se ha cebado siempre con esta corriente—, la cuestión del acharismo y el

maturidismo es más espinosa.

Aunque la teología mayoritaria entre los sunníes no ha sido otra que la conocida como acharí, en las últimas décadas ha sido objeto del encono takfirista, razón por la que se reconoce expresamente su islamicidad en la declaración de Ammán. Los acharíes (el epónimo de la escuela es Abul Hasan Ali al-Achari, m. 935, su principal ulema) buscaron el punto medio entre las interpretaciones maximalistas de los hanbalíes y el libre ejercicio de la razón de los mutazilíes. Se sirvieron de la aproximación racional a la doctrina porque facilitaba la defensa de las verdades religiosas, por su poder de convicción y por sus visos de implementación en la moral, pero preservaron el escriturismo del Corán y el Hadiz como única fuente de verdad. En una suerte de ética teológica y polemizando con sus colegas mutazilíes, remitieron a la voluntad divina todo acto, lo cual dio lugar a la asunción generalizada del determinismo y la predestinación, que es a lo que alude, para criticarlo, el punto 29 de Mojones de la taifa victoriosa en Mesopotamia, el credo de al-Zarqawi. Estas críticas son algo bastante reciente, pues hasta los años sesenta del siglo XX, momento en que el hanbalismo wahabí arraigó entre los ulemas que hacían frente al nacionalismo panarabista, fuera naserista o baazista, la escuela acharí fue mayoritaria entre los jeques de las agrupaciones salafistas egipcias y sirias. La tirria posterior de los salafistas para con el acharismo es hija de la negación salafista de su pasado más reciente, y demuestra que en origen el salafismo moderno era un islam regeneracionista pero no rupturista.

En cuanto a la de maturidismo, es otra acusación típica que lanzan los quietistas a sus oponentes político-activistas con la pretensión de sacarles del círculo salafista y emparentarles con los islamistas reformistas y los regeneracionistas, los cuales no la ven con malos ojos. Alude a la tercera escuela teologal clásica, que tiene por epónimo al ulema Abul Mansur al-Maturidi (m. 944). Las doctrinas maturidíes han tenido un seguimiento minoritario a lo largo de la historia, pero con Muhámmad Ábduh vivieron cierto renacer a inicios del siglo XX. Ábduh recuperó los métodos de esta corriente intelectual, fundados en equilibrios lógicos, en su propio proyecto inconcluso de reinterpretación y actualización del legado cultural islámico en términos éticos y espirituales que islamizaban

presupuestos del liberalismo ilustrado, como la igualdad o la libertad individual.

Para acabar este recorrido por el intercambio de acusaciones y vituperios que ha provocado el abandono salafista del quietismo, no hay que omitir que los activistas han "refrescado" el repertorio de origen clásico. La sutileza del juego de significados para iniciados en teología ya no es precisa, basta con el manejo de los meros significantes. En las diatribas entre los partidarios salafistas de la intervención en política y los ulemas quietistas, tenidos por regimencialistas, se ha desplegado un vistoso catálogo de insultos. En boca de los políticos son habituales expresiones como "ulemas de las trivialidades", "ulemas de la menstruación" o "ulemas con maneras de salón de belleza", en alusión a las fetuas de los quietistas sobre los asuntos cotidianos más triviales. El jeque kuwaití Abd al-Rahmán Abd al-Jáliq, pionero en hacer del salafismo una plataforma de presión política y llevarlo al Parlamento, fue también de los primeros salafistas en rechazar los postulados inmovilistas de los grandes jeques wahabíes, a los que ya a comienzos de los años noventa llamó "hatajo de ciegos", "desfile de momias" y "gentes que viven en la Edad Media"[327].

La respuesta por parte de los que se consideran puristas no se quedó atrás: Rabi Ibn Hadi al-Madjali tachó a Abd al-Jáliq de harakí ('movimentista'), valiéndose de un neologismo de resonancias reconocibles en todos los círculos de militancia islámica. Porque si para los regeneracionistas de la primera mitad del siglo XX "el islam es ante todo movimiento", como resumió Allal al-Fasi[328], para los quietistas de finales de siglo el "movimiento" ha sido precisamente el mal que ha socavado la inmutabilidad del islam, adulterado en manos de los activistas, partidarios de al-haraka al-islamiya ('el movimiento islámico'), la designación más común en árabe para el islamismo característico de los Hermanos Musulmanes. Pero este trasfondo del haraka y sus connotaciones no fue freno para Abd al-Jáliq: cuando tras la guerra del Golfo el Gobierno kuwaití cooptó la organización por él creada en 1981, la Yamaíya Ihyá al-Turaz al-Islami (Sociedad para la Revivificación del Turaz Islámico), sospechosa de posiciones proiraquíes y casi panárabes, Abd al-Jáliq patrocinó la fundación de… ¡Al-Haraka al-Salafiya! (Movimiento Salafista), liderado por Hakim al-Mutairi[329], quien en 2005 creó el

Partido de la Umma y entró en el Parlamento.

La fobia quietista a reconocerse como movimiento o partido llega al extremo de que sus seguidores recurren a nombres comunes para designarse, como “los jóvenes” (al-chabab), “los auténticos” (al-salihún) o “los buenos” (al-tayyibún)[330]. Porque para los ulemas quietistas, las consideraciones políticas y estratégicas de los activistas y yihadistas a la hora de tomar decisiones son elucubraciones que introducen el relativismo y rompen la necesaria univocidad entre dogma (aqida) y praxis (mánhach). Su literalismo a ultranza se infiltra en prácticas en apariencia inocuas y comunes para el resto de los musulmanes, usos nimios que ellos catalogan de innovación herética, tales como que en las mezquitas se llame a la oración desde el interior, o que en la moqueta se estampen marcas para la correcta formación de las filas en la oración[331]. Según esta perspectiva, la búsqueda de efectividad en la praxis es una forma de relativismo, y por lo tanto es incompatible con el tauhid integral del salafismo que estos ulemas predican, un salafismo wahabí main-stream o, en su defecto, marca al-Albani.

Capítulo 7

De la guerra de movimientos

a la guerra de posiciones

Las mutaciones salafistas vividas en las últimas tres décadas han supuesto varias maneras de hacer política, ninguna de ellas menos propia del ideario salafista y sí todas ellas "políticas", en el sentido de que aspiran a intervenir en el control de la vida pública. El proceso se ha caracterizado por lo que Gramsci llamó una "revolución pasiva", pues el progresivo empoderamiento sociopolítico de los salafistas, en muchos casos silente, ha buscado crear un bloque social contrahegemónico. La revolución pasiva salafista ha operado en dos frentes: el de los regímenes autoritarios en el poder, y el de otras formas de islamismo, con las que viene contendiendo desde la división de ambas corrientes islámicas del común tronco regeneracionista, allá por los años veinte del siglo XX. En concreto, los salafistas han tenido que enfrentarse con la degradación socioeconómica del individuo, alienado en los márgenes del mercado y por el autoritarismo, y con el islamismo ijwaní (por el nombre árabe de los Hermanos Musulmanes, al-Ijwán al-Muslimún), su más inmediato competidor por la legitimidad del "verdadero" islam.

Al mismo tiempo, la estrategia salafista ha dado un giro que se corresponde con otra importante distinción gramsciana, la que contrapone la guerra de movimientos a la guerra de posiciones. El asunto viene de la década de los noventa y la experiencia en la guerra civil argelina, cuando se hicieron patentes profundas divisiones en el seno del salafismo, en especial el yihadista, entre los partidarios de una huida hacia delante en lo que sería una guerra de movimientos, priorizando la experiencia organizativa, el entrenamiento militar y la estrategia, y los partidarios de la tradicional guerra de posiciones, basada en el aprendizaje religioso y la observancia doctrinal estricta. El enfrentamiento entre Abu Qatada y Abu Músab al-Suri —al que hemos aludido a propósito de las rencillas en el liderazgo del Grupo Islámico Armado— refleja esta situación. Con el tiempo, con Al-Qaeda y la organización del Estado Islámico reducidos territorial y psicológicamente a finales

del decenio de 2010, ha quedado de manifiesto el acertado sentido estratégico del "qué no hacer" desarrollado por al-Suri tras ser testigo de varias revoluciones fallidas, y, sobre todo, su carácter visionario en lo tocante a la necesidad de implementar una yihad glocal y customizada a partir de un férreo autoaprendizaje salafista[332]. El arrinconamiento de la yihad "menor", bélica y ofensiva, en favor de la yihad "mayor", personal primero y pacífica siempre, ha ido cobrando más sentido en el mundo planetarizado de las nuevas tecnologías, y explica el éxito de la revolución silenciosa del salafismo contrahegemónico. Mediante la combinación de "revolución pasiva" y "guerra de posiciones" los salafistas han conquistado el espacio de la batalla por la identidad islámica que caracteriza al islamismo del siglo XXI, aunque ello haya supuesto fragmentar aún más la metáfora islámica del tauhid.

La "revolución pasiva" gramsciana protagonizada por los salafistas se deduce de dos principios de la ciencia política, aplicables sin especiales inconvenientes al estatus salafista en el sistema de equilibrios entre Estado y sociedad civil en los países árabes poscoloniales, atravesados por una larga y conflictiva construcción nacionalista. El primero, afirma Gramsci, es que "ninguna formación social desaparece mientras las fuerzas productivas que se han desarrollado en su seno encuentran sitio todavía para su desarrollo progresivo ulterior"; el segundo es que "la sociedad solo se plantea tareas para cuya solución se hayan gestado ya las condiciones necesarias"[333]. En cuanto a la primera condición, el fracaso de las fuerzas socializadoras clásicas —la escuela, el trabajo, la familia, la mezquita— en el marco de la depauperación de capas cada vez mayores de las sociedades capitalistas propicia la proliferación de lo que Jordi Moreras ha calificado, con feliz hallazgo lingüístico, de "identidades a la intemperie"[334]. Los nuevos salafistas, desprotegidos y en riesgo de exclusión, crean reductos en los que ponerse, una vez más, a salvo. En cuanto a la segunda condición, la sociedad civil salafista, en su pluralidad, se convirtió con el avance del siglo XX en una compleja red indisociable de la preponderancia pública y privada del discurso religioso conservador. Los envites de los Estados, nunca lo suficientemente decididos, y de los otros islamistas, demasiado ocupados en su enfrentamiento con el Estado, no han podido penetrar en sus trincheras, valga el símil gramsciano, y alzar la estructura estatal o

el reemplazo islamista en fortaleza inmune a la activa corrosión identitaria salafista. El resultado ha sido una dilatada guerra de movimientos que, de momento, se ha empantanado y ha fortalecido al salafismo y debilitado a los Estados y al islamismo ijwaní, como se ha comprobado a raíz de las revoluciones de 2011.

Hasta entonces, el proselitismo y la acción social habían sido instrumentos de intervención pública compartidos por los salafistas y los islamistas en general. Unos y otros actuaban para "crear" el presente, pero con una discrepancia insalvable: mientras los islamistas hacían por preservar la continuidad del verdadero islam cicatrizando la ruptura, incluso "salafizándose" al renunciar a la contienda política partidista en vísperas de las revueltas, los salafistas ahondaban en la brecha a fuerza de negar la historia. La diferencia radicaba en la legitimidad que cada corriente esgrimía, en el caso salafista fundada en el discurso sobre la pureza, con las implicaciones exclusivistas que ello ha tenido en el plano organizativo y de alianzas externas. Con el cambio de paradigma político inaugurado en 2011, todavía inconcluso, los salafistas sienten la amenaza de verse superados por la historia o de tener que correr tras ella, esto es, de islamizarse, exponiéndose a perder la base de su legitimidad, la nostalgia de una pureza que restituir. La estrategia del quietismo, mayoritaria entre los salafistas, corre el peligro de verse sobrepasada por una "guerra de movimientos" para la que no está preparada. Así, y aun a riesgo de perder su legitimidad simbólica mundanizándose ya sin tapujos, los salafistas han hecho frente a esta amenaza existencial cooptando formas posibilistas de organización e intervención políticas que absorban y blanqueen tanto el quietismo como el yihadismo. Husam Tammam ya preveía este tránsito antes incluso de las revueltas, cuando analizaba las fallas de la noción de posislamismo apuntando al "islamismo latente o expectante" del salafismo y auguraba que "la próxima época, y quizá por un tiempo largo, será la del salafismo"[335]. En Egipto, la constitución de partidos políticos salafistas y su incorporación a la vida parlamentaria ha consolidado una vía de salafismo político pactista que en otros países, como Arabia Saudí o Jordania, había tenido un recorrido más bien fallido. En este sentido, el salafismo ha irrumpido en la política, o quizá sería más acertado decir que la política ha irrumpido en el salafismo, y ha dado pie a dos nuevas realidades estrechamente

relacionadas: la diversificación de la oferta reislamizadora para hacerse con la identidad islámica, y la emergencia de una nueva cultura contestataria salafista.

La conquista de la identidad

"¿Por qué me hice salafista?", "¿cómo me convertí en salafista?", "¿qué significa ser salafista para mí?". Estas preguntas, decisivas a la hora de entender la identidad salafista aunque las respuestas no sean concluyentes, han guiado el estudio del politólogo jordano Muhámmad Abu Rummán, autor de uno de los primeros trabajos de campo con salafistas tras las revueltas árabes de 2011[336]. Abu Rummán concluye que los últimos acontecimientos han debilitado la cohesión del espectro salafista, por más que este nunca haya sido unitario salvo por compartir tres rasgos: la obsesión por los fenotipos que manifiestan el compromiso ritualístico con la religión; la pasión por la literatura religiosa que gira en torno al Hadiz, aun con diferencias en la preferencia de autores y obras; y la exaltación de valores clave que materializan la identidad, en concreto la aplicación de la sharía y la estigmatización del enemigo[337]. Para Abu Rummán, el ahondamiento de la fragmentación tiene que ver con el pragmatismo de los líderes salafistas en los últimos tiempos, que desvirtúa las principales razones de la afección al movimiento: la autenticidad y la fidelidad. Según este estudioso, él mismo partícipe de la política jordana —fue ministro de Cultura y Juventud por un breve periodo (2018-2019)—, el salafismo estaría entrando en una nueva etapa más defensiva que expansiva, aunque este carácter reactivo no sería del todo novedoso, sino más bien una agudización de su naturaleza, reactiva en sí por estar ligada a la persistencia de las crisis árabes superpuestas desde 1967 (crisis económica, política, social, cultural, religiosa). La identidad salafista se estaría convirtiendo, según esta interpretación, en una "identidad insular"[338], caracterizada por el binarismo y sus derivadas: intolerancia, polarización, exclusivismo, miedo, enemistad. Sin embargo, creemos, la crisis como variable explicativa primordial del salafismo y la insularidad como su consecuencia identitaria actual conducen a un callejón sin salida, pues relegan a un segundo plano la capacidad de agencia del individuo, sometido al peso insoportable de lo contingente. Es algo

a lo que apuntan otros trabajos centrados en el seguimiento de segmentos concretos de salafistas, como las etnografías del antropólogo Richard Gauvain sobre la comunidad salafista de Shubra, en El Cairo[339].

El planteamiento de que la demanda de reconocimiento religioso es la fuente original de la violencia y no las motivaciones económicas o de clase —a la manera en que lo plantea Francis Fukuyama en su teoría de la "identidad del resentimiento"[340]—, o que la deculturación de lo religioso provoca la desestructuración social e individual a la que asistimos en la era del islam mundializado —tesis de Olivier Roy[341]—, no contribuyen a explicar el atractivo del salafismo a lo largo de más de un siglo, ni sus sucesivas y superpuestas mutaciones en la diversa geografía cultural y política islámica. Ni siquiera reflejan su realidad posmoderna, una realidad líquida, sí, pero no inerme ni solo instrumental. Tampoco soluciona los problemas analíticos que el salafismo sigue planteando acometerlo en el marco de una manifestación retorcida de neoorientalismo[342], por más que el patrocinio orientalista estuviera presente en la acuñación del vocablo y hoy perdure en cierto avieso interés de reducir y simplificar la esfera islámica. En todo caso, si fuera un constructo orientalista, el salafismo se habría vuelto contra sus "padres" mediante los sujetos subalternos en que se ha encarnado, empoderados por las herramientas discursivas que les habrían enseñado a manejar aquellos próceres. Antes bien, la conquista de la identidad por parte del salafista se convierte en una tarea en la que intervienen tanto procesos ideológicos y culturales como sociopolíticos y económicos. Y es el motivo por el que el periodo de revueltas encadenadas que se vienen produciendo en el contexto árabe a lo largo de la década 2011-2021 condiciona las posiciones de cada salafista ante un futuro, incierto, en que materializar la pureza y acabar con la nostalgia del pasado.

La traducción de una identidad asertiva a logros y traiciones se expresa en la conocida afirmación "Ana salafí" ('Yo soy salafista'). Es, como ya se ha indicado, el nombre de una de las principales webs salafistas, que funciona como repositorio bibliográfico y página de servicios comunitarios y orientaciones prácticas. Pero además y sobre todo, "Ana salafí" es un grito de trinchera performativo, una "emisión realizativa", en la medida en que

jalearse empodera a la tribu. Puede resultar más aceptable para unos salafistas que para otros[343], incluso provocar disputas por la nomenclatura (salafista) y por la marca[344], pero redunda en la vertebración del discurso del ser salafista desde la agencia, no desde la pasividad. Así, podemos identificar tres grandes ámbitos en los que los salafistas en su conjunto se han centrado en la última década para implantar su propia noción de revolución pasiva y avanzar hacia una nueva hegemonía cultural: la naturaleza del Estado, la reapropiación del espacio público y la definición del individuo.

Estado civil y Estado religioso

Aun partiendo de una relación de poder desigual, uno de los mayores logros salafistas ha sido convertir el debate sobre el carácter civil del Estado en una cuestión nacional, y arrastrar a él a las demás fuerzas políticas e ideológicas. Los procesos constituyentes de algunos países árabes con posterioridad a las revueltas han abonado esta singular y decisiva batalla. Salafistas, islamistas y liberales han firmado, al menos tácitamente, un nuevo contrato social que responde a una realidad incómoda para la vieja élite nacionalista, todavía dueña y señora de buena parte de las estructuras de poder. Porque el hecho es que, como muestran las encuestas[345], el vínculo fundamental de pertenencia de los miembros de las sociedades árabes (y no solo árabes, también otras como la malaya o la iraní) es la identidad religiosa. Este vínculo, que afecta a la legitimidad de las instituciones, se proyecta políticamente en un doble sentido: hacia el ordenamiento del Estado, y, de forma más tangencial, hacia las relaciones de este con otros Estados.

En cuanto demanda institucional, la religiosización del Estado se traduce en la exigencia salafista de que se lleve a la práctica política efectiva el reconocimiento formal de la sharía como “la fuente principal” de la legislación. El estatuto jurídico, lábil, de ser “la fuente principal” de la legislación es el que alcanzó la sharía en la mayoría de las constituciones árabes a partir del giro reislamizador

de la década de 1970[346]. En esta reclamación, los salafistas cuentan con un importante aliado, tal vez más psicológico que ejecutivo, pero muy real: para una abrumadora mayoría de los musulmanes practicantes la sharía es un elemento fundamental de su fe, que condiciona sus anhelos de justicia social y cambio político[347]. Sharía e identidad musulmana son "una pareja bien avenida", en feliz expresión de Rafael Ortega[348], aun cuando la interpretación de qué sea la sharía varía enormemente tanto a título individual como por países[349].

Tras las revoluciones de 2011, se produjo un fenómeno desconocido hasta la fecha, como es la incorporación de algunos grupos salafistas a la política institucional mediante la creación de partidos políticos. Esta novedad tiene que ver tanto con el desarrollo interno en el seno de los propios grupos salafistas de una alternativa al dilema dawa o yihad en el contexto de movilizaciones populares, como a la desafección de una parte de los islamistas de la órbita ijwaní por las concesiones civiles del islamismo democrático, ya que tampoco estaban dispuestos a renunciar al activismo político. El salafismo neopartidista de esta vía se podría caracterizar por su impronta antisistema dentro del sistema, lo cual, llegado el caso, le ha convertido en un aliado inesperado de las fuerzas contrarrevolucionarias. De su mano la sharía ha cobrado un protagonismo político que excede el ámbito civil de la hisba —el precepto que ordena a cada musulmán no solo cumplir con el islam sino impedir que otros no lo hagan—, y la reivindicación de su materialización ha revelado la tensión existente entre instituciones y sociedad a propósito de la naturaleza del Estado.

El debate público y la vida parlamentaria se han visto sacudidos por enfrentamientos entre las distintas fuerzas políticas, a veces más de boquilla que otra cosa, a propósito de los límites y significados del concepto de madaniya ('lo civil, la civilidad'), tradicionalmente entendido como contrario al holismo islamista que integra ley civil, ley moral y ley religiosa y que culmina en la noción de hakimiya[350]. En el debate con los salafistas, el resto de grupos y tendencias ideológicas se han prestado a resignificar el carácter civil del Estado, su madaniya, desligándola de lo laico e integrando en ella la sharía, so pena de dejar en manos salafistas el monopolio de la defensa de esta y de perder con ello importantes cuotas de

legitimidad popular.

Las movilizaciones propiciaron la redención de buena parte del salafismo: los quietistas tuvieron la oportunidad de sumarse a las manifestaciones, aunque fuera con la renuencia de las generaciones mayores; y los yihadistas hallaron la fórmula para redimirse de la violencia compartiendo espacio público con otros movimientos y otros jóvenes. Esto fue especialmente notorio en Marruecos, donde el Movimiento 20-F permitió a muchos salafistas deshacerse de las suspicacias que habían recaído sobre ellos a raíz de los atentados de Casablanca de 2003. El proceso fue bien visto por el régimen de Mohamed VI, y Palacio fue hábil rehabilitando a los salafistas como contrapeso a las protestas de los segmentos más reivindicativos, y más numerosos, de la calle marroquí. Tan temprano como en abril de 2011 se permitió volver de Arabia Saudí a Muhámmad Ibn Abd al-Rahmán al-Magrawi (n. 1948) —uno de los predicadores salafistas marroquíes más emblemáticos y controvertidos, expatriado a raíz de una fetua en la que respaldaba el matrimonio de niñas de nueve años— y la reapertura de las mezquitas y madrasas asociadas a su agrupación, Al-Dawa ila al-Qurán wa-l-Sunna (Llamamiento al Corán y la Sunna)[351]. En el salafismo marroquí, la cuestión del carácter civil o religioso del Estado es algo muy delicado, que se viene arrastrando desde los inicios de la lucha por la independencia, en los años treinta del siglo pasado. Los salafistas de aquella época, como el mismo Allal al-Fasi, lo tuvieron que afrontar ante el hándicap de la convergencia en la figura del sultán, luego monarca, de la legitimidad civil y la religiosa, consecuencia de su condición de emir al-muminín ('príncipe de los creyentes'). El padre del actual monarca, Hasán II (g. 1961-1999), no dudó en confundirlas, pero Mohamed VI ha ido más allá desmontando y montando instituciones religiosas a fuerza de hechos consumados[352]: ha arrinconado sin cerrarlos legalmente viejos órganos de prensa del islam oficial, como Dawat al-Haqq; ha creado a su medida la Al-Rábita al-Muhammadiya li-l-Ulamá (Alianza Muhammadí de Ulemas) y ha involucrado a los partidos islamistas, como Justicia y Desarrollo, en la gobernación. Si lo que se perseguía con la rehabilitación salafista era laminar el atractivo del islamismo, al tiempo que se lo desgastaba con la acción de gobierno, está por ver si se ha conseguido; en las elecciones de 2016 no fue así: el partido Justicia y Desarrollo, con algunos salafistas en

sus listas, ganó diputados y volvió a ser el partido más votado. Con todo, la sombra de la desafección del salafista común hacia las instituciones, y en concreto el desencanto electoral, planea sobre el futuro más inmediato del activismo salafista[353].

En Túnez, donde la constitución de 2014 finalmente no introdujo la mención a la sharía, los salafistas de la agrupación Ansar al-Sharía, fundada en plena euforia revolucionaria (abril de 2011) y la mejor implantada, rompieron los lazos con el partido islamista Ennahda, integrado en la coalición en el poder. El salafismo tunecino ha vivido la experiencia de la transición democrática del país sufriendo en pocos años las tensiones y quiebras entre las tendencias quietista, política y yihadista que en otros contextos se habían producido más pausadamente. Esto se ha debido, en parte, a su rápida expansión tras los años de represión sin contemplaciones de toda la oposición por el régimen de Ben Ali, incluida la tendencia salafista, y en parte, a su propia idiosincrasia en un contexto marcado por la fuerza del islamismo de Ennahda. Antes de la consumación de la ruptura con el islamismo, tanto Ansar al-Sharía, más proclive al quietismo, como los partidos políticos declaradamente salafistas, en especial Yabhat al-Islah (Frente de la Reforma), habían mantenido una entente con Ennahda, que a su vez le ofrecía esta vía de escape al sector más conservador de su electorado, remiso a su entendimiento con los grupos laicos[354]. En su programa electoral de 2011 Ennahda sostenía que "el Estado es un ente político civil"[355]. Su líder, el carismático Ráchid al-Gannuchi (n. 1941), venía preconizando ya desde los años noventa una particular separación de dawa y política y un islamismo democrático[356], lo cual le había valido fuertes críticas en el seno islamista, y luego, cuando Ennahda se convirtió en la principal fuerza política del Parlamento tunecino, acusaciones de quintacolumnismo por parte de los no islamistas. La Constitución tunecina de 2014 reza finalmente en su artículo 6:

El Estado es el guardián de la religión. Garantiza la libertad de creencias y conciencia, el ejercicio libre de culto y la neutralidad de las mezquitas y lugares de culto de cualquier instrumentación partidista. El propio Estado se compromete a la difusión de los

valores de la moderación y la tolerancia y la protección de lo sagrado y la prohibición de cualquier infracción al mismo. Él mismo se compromete igualmente a la prohibición de, y la lucha contra, el llamamiento al takfir [acusaciones de apostasía] y la incitación a la violencia y el odio[357].

Esta solución glocal que oscila entre "la protección de lo sagrado" y el respeto a los derechos fundamentales —entre ellos, la libertad de expresión, que podría verse cercenada por la acusación de difamación religiosa— refleja una característica singular de la convivencia entre laicismo e islamismo en Túnez, que se reproduce en distintos ámbitos de la vida política. Así, a propósito de la ley de 2017 sobre la violencia contra las mujeres, que toca un tema especialmente sensible para los salafistas como son las cuestiones de género, Carmelo Pérez Beltrán entiende que traduce bien las dinámicas ideológicas de la sociedad tunecina, "por interpretar las narrativas globalizantes eurocéntricas a partir de ciertas prácticas contrahegemónicas de disidencia o resistencia"[358]. Es una buena observación sobre la sociedad en su conjunto, extensible a las dinámicas del salafismo, confrontado con una sociedad civil muy activa que le somete a su lógica de resiliencia, una forma de revolución silenciosa única en el contexto regional. El salafismo político tunecino, sin apenas espacio para desarrollarse entre laicos e islamistas, corre el riesgo de caer en la irrelevancia ante la atracción que ejercen el quietismo y el yihadismo como alternativas antisistémicas.

A propósito de la naturaleza civil o religiosa de los Estados árabes posrevolucionarios, una experiencia muy distinta a la tunecina es la de Egipto, sometido a un proceso de involución ejecutado por el Ejército y financiado por Emiratos Árabes Unidos y Arabia Saudí. En abril de 2019, cuando la Asamblea del Pueblo se disponía a votar una reforma constitucional cuyo principal cometido era introducir garantías que blindaran los privilegios del Ejército, los salafistas del partido Al-Nur —fundado en 2011 como órgano político de Al-Dawa al-Salafiya— se desmarcaron del previsible apoyo a las enmiendas exigiendo que se retirase la expresión "carácter civil del Estado" (madaníyat al-daula), incluida en la

exposición de las funciones de las fuerzas armadas como garantes del Estado. En la comisión preparatoria, los salafistas forzaron una votación en la que se definiera esta expresión y el resultado se llevó como anexo a la sesión parlamentaria para su aprobación final. Y lo lograron. La definición del "carácter civil del Estado" se hizo muy a la manera salafista, esto es, por la vía negativa. Así se define "madaniya" según la declaración que publicó Al-Nur:

El carácter civil del Estado significa: rechazar el Estado laico, el Estado policial y el Estado religioso tal y como se entienden en Occidente y sostener que la autoridad de la sharía islámica, de las leyes cristianas y de las judías en las cuestiones de estatuto personal y de asuntos religiosos, no es el Estado "religioso" que la palabra "civil" quiere negar, sino que su propósito es negar el Estado laico, el policial y el teocrático[359].

Este contexto general de multiplicación de los discursos sobre la cultura y la identidad da la impresión, en parte real y en parte ilusoria, de que una especial sensibilidad islámica puede influir también en las políticas de alianzas de los Estados. Es como si existiera de hecho una esfera pública que condicionara y restringiera las elecciones de los Gobiernos[360], lo cual no se antoja del todo cierto. La salafización de las relaciones internacionales de los Estados, por más que sea una cuestión menos visible que la de las políticas nacionales, no deja de ser un deseo latente en la conquista de la identidad salafista. Los vínculos transnacionales de un salafismo ummamista son más imaginarios que reales, pero están siempre presentes en las declaraciones institucionales de grupos y líderes, así como en las historias de vida y en las encuestas. La designación de enemigos suele ser común a todas las corrientes salafistas. A Estados Unidos e Israel se los tiene por serias amenazas, aunque según algunos análisis recientes se diría que el discurso contra ellos ha ido suavizándose: los trabajos de campo de Abu Rummán con los salafistas jordanos muestran cierta aceptación de Israel por parte de los salafistas más quietistas[361], y en 2018 el partido egipcio Al-Nur recurrió a la retórica vacua para expresar su "preocupación" por el traslado de la Embajada estadounidense a

Jerusalén a iniciativa del presidente Donald Trump, con lo que se contentó, sin exigirle al presidente egipcio Abd al-Fattah al-Sisi algún tipo de actuación[362]. Por contra, en las anteriores elecciones presidenciales de 2014 Al-Nur había sido mucho más taxativo al valorar la actitud de Sisi "de no ser un seguidor servil de América"[363] entre los motivos de apoyo a su candidatura.

La confusión entre espacio público e identidad

Por lo que respecta a la apropiación del espacio público y a la resignificación de lo social como vías para afianzar una revolución pasiva en términos salafistas, quizá lo más novedoso de la última década sea que los salafistas ya no sienten que su presencia incomoda en la calle, que les miran y señalan hasta hacer que se sientan bichos raros, como Muhámmad al-Muzaini contaba que le sucedía a propósito de la gestación del salafismo activista saudí en los ochenta. Han logrado que, como ocurre en la esfera social, la confusión entre lo público y lo privado se naturalice en el debate general y se proyecte al político. Desde siempre, la sharía identitaria salafista los había mezclado, repercutiendo esta confusión con mayor fuerza sobre los derechos civiles, las cuestiones de género y de orientación sexual, y las prácticas de ocio y los rituales. A ojos salafistas, la percepción de la falta de islamicidad de la sociedad afecta incluso a los Estados con más avances en materia sharií: por ejemplo, el 41% de los salafistas marroquíes entrevistados por Mohammed Masbah dice que ningún Estado aplica la sharía en su totalidad; el 31% indica que lo hace Arabia Saudí; el 3% que Malasia; y casi un 25% no responde[364]. Pero en la actualidad se desechan las soluciones revolucionarias, mientras se extiende la creencia de que la implementación gradual de la sharía es posible y que, además, no es una demanda de otros tiempos, sino muy actual. En esto los salafistas coinciden con los islamistas, y militantes de uno y otro signo ponen de ejemplo a la Turquía del presidente Recep Tayyip Erdogan[365]. No obstante, los salafistas difieren entre sí en cuestiones clave, como son la manera de vehicular políticamente el estatuto de la mujer y la interacción con los no salafistas.

En relación con la mujer, los grupos salafistas han de afrontar algunas de sus contradicciones más difíciles de gestionar. En primer lugar, la que se deriva del extremismo de unos planteamientos que tienden a negar a las mujeres toda presencia en el espacio público a la vez que requieren su fuerza como sujeto político y, si no hay más remedio, económico. Y en segundo lugar y no menos trascendental, esta negación se ha de asumir y tratar atendiendo al reconocimiento insoslayable de la igualdad hombre-mujer en el plano teológico. En ambos casos, las soluciones que adopta cada corriente evidencian, una vez más, la elasticidad del salafismo y, sobre todo, el pragmatismo de sus manifestaciones más recientes.

Si bien las distintas tendencias salafistas defienden todas una estricta segregación de sexos en la vida pública —de la escuela al ocio o al trabajo— y de ello hacen gala unos y otros salafistas, esto repercute en distintos grados en la participación sociopolítica de las mujeres[366]. Los salafistas pietistas tienden a relegarlas, aun cuando esto contravenga el modelo acreditado de los sálaf y el protagonismo de las mujeres en los albores islámicos: pueden llegar al punto de que parezcan inexistentes, como cuando jamás se menciona en público el nombre de la esposa, o de la hermana, o de las allegadas[367]. Todo con matices y salvedades. En la práctica política los partidos salafistas han tenido que incorporar candidatas en sus listas electorales para así cumplir con las cuotas de género, por más que se las hunda en los últimos puestos[368]; y llegado el caso, los votantes salafistas han sufragado a partidos islamistas con mujeres en posiciones de ser elegidas, como Ennahda en Túnez o el partido Justicia y Desarrollo en Marruecos. En Egipto, el esperpento político de Al-Nur llega al punto de imprimir cartelería electoral con una rosa en lugar del rostro de sus candidatas, que en los mítines, todo lo más, acompañan a los varones como estatuas de sal negra, por el niqab con que se cubren de la cabeza a los pies. Por su parte, entre los yihadistas se impone cierta lógica de la necesidad, que les lleva a incentivar algunos papeles semipúblicos de las mujeres, como cuando a principios de los noventa Abu Qutada apoyó la inclusión de las estudiantes en las listas de la asociación prosalafí de la Universidad de Jordania, para sorpresa de los estudiantes promotores[369].

En la primera oleada de las revueltas árabes, entre 2011 y 2012, no

fueron solo los salafistas varones marroquíes, egipcios, tunecinos o yemeníes los que se sumaron en la calle a los jóvenes revolucionarios[370], sino que también las mujeres salafistas se unieron a las movilizaciones, y en ocasiones organizaron sus propias actividades en el espacio público reconquistado. Se dieron situaciones insólitas, aunque su recorrido haya quedado truncado, como en Alejandría, donde salafismo, socialismo y empoderamiento de la mujer produjeron revolucionarias irrepetibles, como Madeeha Anwar, que con su ímpetu juvenil corporeizó esta red de pertenencias múltiples y, a sus ojos, totalmente compatibles[371].

En el actual entramado de la reconstrucción de la identidad salafista, el contraste entre lo social y lo personal está ligado, como no podía ser de otro modo, al mundo de las redes sociales y la planetarización de la información. Las soluciones individuales se conciben en el contexto del grupo y su adaptación al medio o su resiliencia, mientras que la umma transnacional pierde el protagonismo que tuvo en el ser salafista del regeneracionismo anterior a la Segunda Guerra Mundial. El resultado oscila entre dos polos: la inclinación a cierto relativismo y un repliegue intracomunitario.

Cierta "cultura de la tolerancia", sin que todavía sea así reconocida, o quizá más bien un cínico y posmoderno "mal menor", se está abriendo camino entre los salafistas que, sometidos a las leyes de los Estados-nación, participan del juego político. Una vez más, los egipcios de Al-Nur/Al-Dawa al-Salafiya hacen gala de ello sin tapujos. En el comunicado que recogía las nueve razones para apoyarle en las elecciones presidenciales de 2014, dijeron de al-Sisi: "Es religioso y, aunque quizá no lo sea a la manera de los salafistas, 'el que reza es mejor que el que no reza', y él cumple con las oraciones preceptivas"[372]. Esto es un fenómeno bastante frecuente en los nuevos tiempos de pragmatismo, y singulariza a buena parte del salafismo político: una apuesta por más nacionalismo y menos ummamismo, por la cual también han pasado los grupos islamistas no salafistas, incluso los chiíes. Así, señala Abd al-Gani Imad[373] que la lógica de yamaa y hizb, enfrentada pero complementaria y que ha venido lastrando la libanidad de los dos grandes partidos islamistas del Líbano —Al-Yamaa al-Islamiya, sunní, y Hizbolá, chií —, comenzó a cuestionarse internamente con el colapso manifiesto

del Estado tras el asesinato en 2005 del exprimer ministro Rafiq Hariri. Incluso en el yihadismo salafista la utopía de la umma se está viendo sometida a un proceso de glocalización que la customiza según las necesidades, tras etapas anteriores de lucha militar internacionalista y global[374].

Otra parte del salafismo se repliega sobre sí mismo y devuelve al individuo a su yo, que se construye en oposición a los otros, los demás, los contrarios. La novedad es que esos "otros" de hoy no son solo los objetos tradicionales de la animadversión del takfir salafista —chiíes, ateos, mutazilíes, neocruzados—, sino otros "otros": homosexuales, personas con sida[375] o influencers.

La ‘metáfora islámica’ fragmentada

Al comienzo de la película de Alfred Hitchcock The Man Who Knew Too Much (1956) el personaje que impulsa la trama, un francés aceitunado, afirma: “La religión musulmana admite pocos accidentes”. Todo viene a cuento de un hecho nimio: un niño estadounidense, que viaja con sus padres de Casablanca a Marrakech, se agarra del jaique de una marroquí y se lo arranca cuando el autobús da un frenazo. El marido, enfurecido, abronca al niño y al padre, y es entonces cuando interviene el autor de la frase, un francés que, para sorpresa del padre (James Stewart), habla árabe y comprende a los lugareños (y que acaba siendo un espía, claro). Ante las excusas del campechano padre (“Solo ha sido un accidente”), el francés vierte su frase: “La religión musulmana admite pocos accidentes”. El islam o lo musulmán no vuelven a tener mayor interés en la película, es uno de los célebres macguffins de Hitchcock, pero contrasta con lo que vendrá: una accidentada —y algo casera— peripecia de espionaje en la Guerra Fría. Esta escena en la que se caracteriza al islam como una realidad normativa, compacta e inalterable, de lógica inaprensible e interés colateral, es definitoria del funcionamiento de la cosmovisión occidental sobre lo islámico. En el paradigma orientalista, que necesita “caracterizar una sociedad islámica distintiva”[376] para proceder a su disección antropológica, sociológica, política o doctrinal, es preciso reducir a una racionalidad cartesiana los procesos transversales, de modo que el islam se convierta en una religión, aunque sea la religión de la alteridad. Por el camino se pervierte el carácter primero de lo islámico en cuanto tradición discursiva, incluso en cuanto metáfora con valor descriptivo, repleta de accidentes, fragmentada, en la que los textos están sometidos a la tensión de su propia contingencia histórica, aunque no por ello dejen de dialogar entre sí. Hace un siglo fue esta lógica la que llevó a Massignon a buscar una explicación racionalista a la “ruptura” salafista, en su caso mediante la creación de una cadena de autoridades intelectuales que, pasando por Ibn Abd al-Wahhab, enlazaba con Ibn Taimiya y llevaba de la

India a Egipto.

La metáfora, junto con el silogismo y el entimema, ha sido una forma de conocimiento característica del islam, que asumió retórica, dialéctica y demostración como métodos de conocimiento complementarios, los tres inducidos por el texto sagrado mismo. En Fasl al-maqal (El tratado decisivo), Averroes cita en refrendo de ello esta aleya en la que, según su interpretación, se alude a estos tres métodos: "Llama al camino de tu Señor con sabiduría y buena exhortación. Discute con ellos [los demás] de la manera más conveniente" (C 16:125)[377]. La fuerza de la metáfora reside en su transversalidad: en su valor descriptivo y no solo emotivo, en su vínculo con el uso y no con la literalidad, en el acto creador que se desata con la comprensión. El Corán podría entenderse como una grandísima metáfora, una metáfora del Verbo creador. El sentido de una metáfora está vinculado a un saber compartido, capaz de dar razón de una percepción múltiple de la realidad sin recurrir al significado de las palabras, hasta el punto de ser incompatible con la paráfrasis, por más que los exégetas de todos los tiempos se hayan afanado en ello —en el islam, la disciplina del tafsir sería su expresión académica; la práctica sufí, su antítesis. Entender el islam, y no solo el Corán, como una metáfora requiere conocer la proposición ausente, que, para que funcione, ha de ser un universal. Este universal es Dios en su unicidad absoluta, expresada en el tauhid. Pero durante siglos se han producido dos giros principales en la lectura de los textos en que se sostiene el tauhid: un giro antropológico, que ha ligado a Dios a la cultura y el islam a la ley moral; y otro jurisprudencial, que ha encajonado a Dios en su omnipotencia y al islam en la ley civil. El salafismo le devuelve al texto sus privilegios, pero para restaurarlo en su "pureza" precisa de una verificación incontrovertible, de ahí la importancia que concede a las ciencias del Hadiz, supuesta garantía de verdad frente a la contaminación y la contingencia. Con todo, bien entrado ya el siglo XXI, lo novedoso no es este giro de pretensiones restauradoras, que cuenta, como mínimo, con dos siglos de vida. Lo nuevo hoy es su resolución posmoderna, el empoderamiento del individuo que gestiona por sí mismo una idea crítica, islámica, de la modernidad y de sus artefactos ideológicos. El resultado es el salafismo poscultural y posantropológico, antinormativo y parademocrático, fragmentado e igualitarista al que estamos asistiendo en los últimos años. Como

los tiempos glocales que vivimos, no es un nacimiento en abstracto y absoluto, sino un acontecer al ritmo vertiginoso del mundo digital y el capitalismo desaforado.

La actual ruptura salafista con sus autoridades previas es relativa y selectiva, tiene más que ver con las formas que con el contenido. Por un lado, se consuma la independencia respecto a las escuelas doctrinales tal cual se venían concibiendo desde hace diez siglos, incluida la hanbalí, y se arrincona su sistema de fundamentos (usul al-fiqh) y derivaciones (furú al-fiqh), que impone el seguimiento de soluciones ya dadas. Por otro, se profundiza en la autonomía de los textos fundacionales, a los que se les dejar hablar en un mundo colmado de información, con la cual, a su manera, tienen que competir. La primacía se le otorga al Corán, por supuesto, pero se sitúa al Hadiz casi a la par, sin que se reconozca expresamente, se lo sacraliza como guía y dador de sentido personal, que ya no pasa de suyo por las manos de los especialistas. El creyente es responsable así de sus lecturas y de sus elecciones, de lo que lee y de cómo lo lee, gracias a que las nuevas tecnologías han abierto las puertas a los textos de manera impensable hace apenas veinte años. Internet se ha puesto también a su manera al servicio de la pureza, o al menos ha allanado el camino para que cada persona la busque, alojando extensos repositorios de textos contemporáneos y de obras clásicas, en muchas ocasiones reeditadas ex profeso por cada grupo. El efecto secundario de esta "democratización" de los textos es la popularización de disciplinas islámicas antes solo al alcance de los especialistas —las webs salafistas organizan sus pestañas bajo conceptos como usul, tafsir, Hadiz, etc.—, de modo que cada individuo puede adquirir, como mínimo, su pátina personal de academicismo salafista. Lo cual no es muy del agrado de los ulemas salafistas, que siguen pensando en términos jerárquicos de "foros apropiados con audiencias apropiadas"[378]. Pero esto es lo que hay.

Los perfiles de las principales figuras salafistas egipcias tras la revolución de Tahrir, resumidos por Muhámmad Fathi Hassán, hablan con elocuencia de esta nueva ola de ulemas salafistas, muy alejados de la especialización, o siquiera formación, en ciencias islámicas de las grandes figuras de épocas anteriores: Abu Ishaq al-Huwaini (n. 1956) es licenciado en Hispánicas; Muhámmad Hassán (n. 1962) en Comunicación; Muhámmad Husáin Yaqub (n. 1956) en

Magisterio; Yásir Burhami (n. 1958) en Medicina; Abd al-Munim al-Chahat (n. 1970) en Ingeniería; Muhámmad Ismail al-Muqaddam (n. 1952) en Medicina; Muhámmad Abd al-Maqsud (n. 1947) en Agricultura; y Áhmad Farid (n. 1952) en Medicina[379]. Todos ellos son objeto de especial encono por parte de madjalíes y quietistas, que les acusan de ser unos "infiltrados" en el universo salafí[380].

La pasión actual por la pureza, concebida como autenticidad —de ahí la locución árabe al-sálaf al-sálih ('los sálaf auténticos', esto es, los puros)—, es holística, como siempre había sido, pero al mismo tiempo reactiva en lo concreto. A pesar de la importancia que se le sigue dando a nivel discursivo a cuestiones teológicas de escasa relevancia cotidiana, como son los atributos divinos, o, en el extremo contrario, a prácticas milenarias profundamente arraigadas, como la visita a mausoleos, el salafista común dedica sus energías a lo que siente como un ataque a su fe, y que ve encarnado en el laicismo, el hedonismo, el darwinismo, el feminismo, el materialismo, el relativismo, el cientifismo y una larga lista de ismos mucho más vivos hoy en las redes sociales que las manidas soflamas contra comunistas y ateos del quietista al-Madjali o el yihadista al-Zarqawi.

Otro efecto inesperado de este giro es la incorporación de los salafistas al debate sobre la renovación del discurso religioso promocionado desde instancias regimencialistas árabes. El atractivo de la movilización islamista, evidenciado por las revueltas, ha llevado a varios regímenes a activar su propia alternativa islámica, un "islam moderado" en expresión de Muhámmad Bin Salmán, príncipe heredero saudí. La propuesta de Bin Salmán a duras penas esconde la continuidad de la pugna que se viene viviendo en el reino desde los años noventa, peligrosamente irresuelta en vísperas del cambio que supondrá la desaparición, inevitable por la edad, del actual rey, Salmán Ibn Abd al-Aziz, último monarca hijo del fundador del reino. Los efectos de las decisiones de hace treinta años siguen coleando. La represión emprendida por el Estado entre 1993 y 1999 contra las figuras públicas más críticas con la involución política que se operó a raíz de la guerra del Golfo y el asentamiento de tropas estadounidenses en el país, y que puso bajo arresto a los principales líderes del salafismo activista, radicalizó el movimiento salafista político y llevó a una parte de sus miembros al

exilio y a otra al apoyo a la insurgencia armada, en convergencia con los yihadistas que volvían de Afganistán. Hasta el punto de que los carismáticos Salmán al-Auda y Sáfar al-Hawali fueron encomiados por Osama Bin Laden en La traición de Palestina (1994), uno de sus primeros escritos dirigidos a un público amplio, y luego en Declaración de la yihad contra los americanos que ocupan el país de los dos Lugares Santos (1996)[381]. Pero tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos ambos se acercaron de nuevo al poder saudí: condenaron la violencia yihadista entonando una especie de mea culpa por su salto de la reislamización a la política, y ponderaron el solo activismo socioeducativo, de nuevo en la lógica reislamizadora y vertical bien vista por el establishment. Salmán al-Auda escribió:

El hecho de no ocuparse más que de un aspecto del problema y creer que la solución consiste en cambiar eso, como sucede con algunos que llaman, por ejemplo, a cambiar el gobernante, denota falta de visión y una simplificación excesiva, así como una negación de la complejidad de la sociedad; por el contrario, la reforma exige una concepción global de la sociedad que eduque a todos los componentes de la umma en el islam, sus valores y exigencias, y que forme élites sabias y variadas en todos los dominios de la vida[382].

A pesar de todo, las tiranteces continuaron, y las revueltas árabes de 2011 situaron a estos jeques en la disyuntiva de apoyar las movilizaciones o quedar relegados al papel de corifeos de las políticas de represión de Arabia Saudí, embarcada con Emiratos Árabes Unidos en frenar la oleada revolucionaria. A partir de 2017, el reino desplegó una campaña de detenciones y juicios sumarísimos que se ha traducido en la condena a muerte de estos y otros líderes, acusados, entre otros cargos, de colaboración con grupos terroristas[383].

La estrategia jurídica de los Estados de criminalizar a los salafistas díscolos identificándolos con los islamistas prorrevolucionarios y metiéndolos en el mismo saco que a los yihadistas se apoya en una

herramienta popularizada por Estados Unidos tras los atentados del 11-S: la creación de listas de entidades terroristas ad hoc. Arabia Saudí, Emiratos Árabes Unidos y Egipto en el papel de promotores, y Baréin y Kuwait en el de corifeos según las circunstancias, han hecho un amplio uso de este instrumento que está al margen del derecho internacional y han sumado al listado estadounidense grupos de todo signo, tanto locales como transnacionales, de islamistas contemporizadores o de yihadistas, en traumático batiburrillo: los Hermanos Musulmanes, Hizbolá, Al-Qaeda, el Estado Islámico, el Frente Al-Nusra o la Unión Mundial de Ulemas Musulmanes han engrosado la nómina, y hasta figuras políticas y académicas. Las presiones a otros Estados, incluidos europeos, para que les secunden en el listado y persigan a los acusados no han cesado. La etiqueta "salafista" ha sido esgrimida como argumento según los casos, lo cual ha contribuido a afianzar las connotaciones securitarias del término en el imaginario occidental. El popular jeque egipcio-catarí Yúsuf al-Qardawi, hermano musulmán y estrella mediática de la cadena Al Jazeera, que fue el primer presidente de la Unión Mundial de Ulemas Musulmanes, ha sido una de sus primeras víctimas: Estados Unidos y el Reino Unido le han prohibido la entrada en su territorio, y la Unión le reemplazó en 2018 por el jeque marroquí Ahmed al-Raisuni (n. 1953), uno de los "islamistas del rey"[384] —al-Raisuni lideró entre 1996 y 2003 el movimiento islamosalafista marroquí Al-Tauhid wa-l-Islah (Tauhid y Reforma), del que surgió el partido Justicia y Desarrollo, dirigido por Abdelilah Benkirane, futuro primer ministro con el beneplácito real (g. 2011-2017)—, en un intento, no declarado, de limpiar su imagen: cambio generacional y de ámbito regional de influencia.

La Unión Mundial de Ulemas Musulmanes es una plataforma creada en 2004 en la órbita del internacionalismo de los Hermanos Musulmanes. Supone un contrapeso islamista al auge salafista. Se presenta como una agrupación abierta a ulemas de todo el mundo, de todas las corrientes y de todas las escuelas —tanto sunníes como chiíes e ibadíes—, independiente de todos los Gobiernos pero no hostil a ninguno, dedicada a la promoción, educación e investigación de un islam que "difunda la wasatiya ('centrismo, vía media'), lejos tanto de los extremismos religiosos como de la licuefacción de lo inmutable (al-zawábit)"[385]. Refleja, una vez más, el viejo sueño de al-Kawákibi de aglutinar a sabios del islam en su

pluralidad para responder a los desafíos del presente, en este caso los de un siglo XXI inaugurado con la violencia del 11-S. Sus actividades se multiplicaron a partir de 2012 —y con ellas, las sospechas de su connivencia con los Gobiernos de Catar y Turquía —, y su web, en árabe, inglés, francés y persa, es un ejemplo muy interesante de traducción acomodada según la lengua de la interfaz. Incluso varía el manifiesto fundacional sobre la wasatiya y la dawa, que en inglés —no así en árabe y en francés— se desmarca con una singular declaración que recupera el conocido dictum de "la lengua, la pluma y la espada": "The International Union of Muslim Scholars is an institution concerned with the call (Da'wah) to Islam by tongue, pen, and every contemporary legitimate medium; be it recorded, audio, or visual"[386]. En cualquier caso, en los fundamentos de la Unión no se alude al salafismo o a los sálaf, como si de un baldón se tratara.

La ausencia de menciones expresas a lo salafí es también sorprendente en los últimos manifiestos del partido egipcio Al-Nur, incluso cuando aborda cuestiones doctrinales ante los suyos. A propósito de "la renovación del discurso religioso", el tema central de los actuales debates panislámicos, sostiene:

Urge definir con claridad el concepto de "renovación del discurso religioso" tal y como lo predicó el Profeta (la oración y la paz sean con él) cuando dijo: "Cada siglo Dios envía a esta umma a alguien que le renueve los asuntos de su religión" (hadiz transmitido por Abu Daud y al-Hákim, y cierto según al-Albani), y que así los enemigos del turaz, discípulos de los orientalistas, no exploten este argumento para impugnar la parte de la religión indiscutible y para desacreditar el turaz de la umma.

La noción de "renovación del discurso religioso" según el sentido verdaderamente sharií exige preservar las creencias islámicas y los rituales, los comportamientos y la moral que son inmutables [al-zawábit]. En absoluto es aceptable que, con la excusa de la renovación del discurso religioso, se rebatan la moral y la ética, o se vulnere la identidad araboislámica de la sociedad[387].

La batalla por el discurso de la identidad salafista se está desplazando y ampliando su campo. En cierto modo, se está desislamizando con ello, pues el espacio tradicional de la pureza salafí lo están ocupando referentes más amplios. El turaz o legado cultural islámico está reemplazando a los sálaf, los orígenes. Ahora los salafistas compiten por el turaz con otros actores estatales e independientes, lo cual inaugura un tiempo de reacomodos. De momento el salafismo, que en su día fue el gran aliado del continuismo de los regímenes, está bajo sospecha. Se nota especialmente, como es lógico, en las universidades, lugares de por sí sensibles a todo cambio, donde se han promovido iniciativas de desactivación del salafismo independiente, que tiende a confluir y confundirse cada día más con el islamismo ijwaní. Un ejemplo que refleja bien el estado actual de esta cuestión es la Semana de la Seguridad Intelectual organizada desde 2018 por la Universidad Islámica Imam Muhammad Bin Saud de Riad, en la que con gran despliegue de cartelería, actividades lúdico-deportivas y conferencias dentro y fuera del campus, se instruye a los jóvenes en la idea de que "la seguridad es una bendición"[388], a la vez que se les alerta contra al-Qardawi, al-Mutairi, la Unión Mundial de Ulemas Musulmanes y el movimiento huzí, aunque no solo[389].

Sin embargo, los trabajos de campo más recientes muestran que ya no son las universidades los lugares por excelencia de captación salafista, ni el vecindario o la mezquita, contextos mayores de la socialización tradicional, sino que se produce a través de jeques idiosincráticos y en las redes sociales[390]. Confluyen así la tradicional seducción del carisma, vinculado a una personalidad fuerte, y formas de difusión y legitimación propias del siglo XXI. Quienes se inician de este modo en el salafismo descubren una integridad de la que carecen las agrupaciones formales sometidas a las legislaciones estatales, que han de renunciar a algunos principios, y con ellos a la pureza en que se sustenta la legitimidad popular del discurso salafí[391]. Esta apreciación, no falta de razón, proyecta sobre la institucionalización del salafismo una amenaza a su capital social, basado en la coherencia entre palabra y acto. Es algo con lo que tienen que lidiar los líderes salafistas metidos en política si quieren mantener su popularidad y, llegado el caso, el apoyo electoral. Así, cuando los salafistas de Al-Dawa al-Salafiya lanzaron el partido Al-Nur tras la revolución de Tahrir, lo presentaron como una

formación realmente nueva y antisistema, y parte de su éxito en las primeras elecciones legislativas posrevolucionarias (2011-2012) residió en que se ganó la confianza de hipotéticos votantes de los Hermanos Musulmanes, más por cuestiones de estrategia que de ideología[392]. Esta táctica produce a su vez más choques y nuevos compañeros de viaje, con posiciones encontradas entre los posibilistas, por un lado, y los antisistema y los continuistas, por otro, que se enfrentan por asuntos como el entendimiento con las minorías, los derechos de las mujeres o la libertad sexual. Cuestiones impensables del universo salafista están entrando en el terreno de lo pensable, aun cuando en algunos casos sea para, ante el conflicto, cerrar filas. Por ejemplo, y volviendo al partido egipcio Al-Nur, Imad Abd al-Gaffur, uno de sus primeros líderes, dio una entrevista a Al Jazeera a comienzos de 2012 afirmando que no se puede forzar a las mujeres a llevar hiyab, a lo que los jeques de Al-Dawa al-Salafiya le rebatieron en tromba[393]. O de nuevo un episodio protagonizado por el díscolo Salmán al-Auda, quien en una entrevista de 2016 en Suecia afirmó que, si bien la homosexualidad es pecado según todas las Escrituras monoteístas, no tiene por qué castigarse en este mundo, sino en el más allá[394]. Cabe interpretar este razonamiento como un peculiar procedimiento de muryía, eso sí, una muryía muy posmoderna: nada menos que procrastinar el castigo del "pecado" de la homosexualidad, algo que al-Albani, defensor extremo de la separación entre obras y fe, jamás habría imaginado de uno de sus discípulos.

E igual que se renuevan los accesos al y los modos del salafismo, lo mismo sucede con las referencias eruditas. Si bien no desaparecen las autoridades tradicionales del universo salafista —con Ibn Taimiya y al-Albani a la cabeza—, la lectura de obras clásicas ve reducido su atractivo como fuente de formación mientras se multiplican los jeques locales y transnacionales, a los que dan voz los canales de televisión privados y YouTube. Mohammed Masbah constata esta creciente diversificación de las fuentes de información salafista y señala que, en este cambio de esquema, es difícil identificar referencias comunes a todas las corrientes. Lo cierto es que los entrevistados para este estudio mencionan solo dos autores no medievales: Ibn Abd al-Wahhab, del siglo XVIII, y, muy por detrás, al-Mubarakfuri, de la primera mitad del siglo XX[395]. Pero de los datos que Masbah recoge se desprende una singularidad

interesante: el salafismo marroquí, en sus orígenes muy vinculado a las redes del oriente árabe, sigue teniendo una fuerte inspiración transnacional, que se traduce, casi un siglo después, en que los salafistas marroquíes ven con preferencia los canales de televisión egipcios o en que, de tener que nombrar un líder político digno de admiración, se decantan por el presidente turco Erdogan, cosa que por otra parte hacen los islamistas árabes en general[396]. En este sentido de un neo-salafotransnacionalismo se puede entender también la elección de al-Raisuni, mencionada más arriba, para presidir la Unión Internacional de Ulemas Musulmanes (asamblea celebrada en Estambul en 2018).

De la pluralidad creciente del salafismo, a la que aluden todos los analistas y también los propios interesados, dan idea dos nuevos tipos de salafistas: el "salafista sensato" y el "salafista quemado". Yasir Qadhi, estadounidense de origen paquistaní, quizá sea un poco las dos cosas y por ello un ejemplo de la continua licuefacción de los caracteres salafistas. Formado en la Universidad Islámica de Medina y exsalafista de la órbita quietista, Qadhi se ha convertido en un "salafista sensato"[397] o más bien "realista", que defiende un modo de ser salafista que no se dice tal, un salafista a la occidental, comprometido con el respeto a las libertades de las minorías en el Estado de derecho, ya que, entre otras cosas, los musulmanes en Occidente son minoría. Para conseguirlo, es fundamental en su opinión que los jeques, además de conocimientos sólidos de ciencias islámicas, tengan "experiencias de vida" similares a las de las sociedades en las que predican. Qadhi compartimenta el fiqh y distingue entre la ley que rige para el Estado y la que rige para los ciudadanos, y en cuanto a los Estados, entre los que se proclaman islámicos y los que se dicen laicos. Como le interesa este último marco, separa lo legalmente permitido de lo moralmente aceptable, por lo que la libertad de conciencia —hasta llegar a la apostasía— o las prácticas personales —como la homosexualidad— quedan a salvo de la anatematización. Todo ello sin dejar de lado el razonamiento basado en la sharía y el ejemplo de los sálaf. Una muestra: para justificar la no persecución de la apostasía en Occidente, Qadhi compara la situación con la de Ubaid Allah Ibn Yahch, uno de los primeros musulmanes, que emigró, por indicación de Mahoma, su primo, a Abisinia, y allí se convirtió al cristianismo. En el tono coloquial que caracteriza sus vídeos,

explica:

Si te conviertes en un murtadd ('apóstata') en una tierra que no se rige por la sharía, es tu libertad. No podemos hacer nada. Es así, y digo esto porque ahora nuestra religión está siendo atacada. "Eh, chicos, tenéis una ley contra la apostasía, y si alguien abandona la religión tenéis que cortarle la cabeza". Eso nos dicen. La respuesta es muy simple: no. Nuestra sharía nos habla de tierras que no están regidas por el islam: Ubaid Allah Ibn Yahch se convirtió al cristianismo. Y nadie le tocó un pelo. En la tierra del negus, haz lo que quieras. No es tierra donde la sharía vaya a aplicarse[398].

Qadhi tiene su propia web, Muslim Matters, que da una visión de un salafismo que por el camino ha ido abandonando este nombre. En un breve pero clarificador ensayo[399], Qadhi sostiene que se ha abusado del término "salafismo" como nombre colectivo, pues más de una docena de grupos heterogéneos o bien se identifican a sí mismos como salafistas o bien no tienen objeción en que se les llame así, mientras todos afirman que son los demás los que no son representativos del "verdadero salafismo". Esto no deja de ser algo conocido. Pero lo más interesante de la exposición de Qadhi de los puntos de encuentro y desencuentro de los diversos salafismos del siglo XXI es la figura del "salafista quemado"[400], un trasunto de su propia persona. Abandonar el salafismo es hoy una opción para los jóvenes que han madurado con el siglo, empujados al desencanto por las contradicciones del movimiento ante las revoluciones populares, la intolerancia de unas tendencias con las otras, el pragmatismo de unos ulemas que se olvidan de la espiritualidad y la pureza, y la falta de respuestas a los desafíos identitarios de la modernidad (por los que se habían acercado a los grupos quietistas o políticos). Salir del salafismo camino del sufismo, incluso abandonar la religiosidad, ya no es infrecuente entre los salafistas más intelectualizados[401]. Por el contrario, el enroque en el salafismo de los jóvenes europeos de origen migrante como forma de rebeldía ante la exclusión social, económica y étnica a la que les somete la maquinaria primermundista, o de los conversos sometidos a parecidas presiones sociopsicológicas, les acerca al madjalismo, a

un islam añejo y foráneo que les empodera en su otredad, y con el que cuestionan a los ulemas partidarios de la integración[402].

Entre ambas situaciones, la del salafista sensato y la del salafista quemado, una "tercera vía" se abre paso, una vía que se aleja de los magisterios de los grandes jeques y se refugia en la piedad, la caridad, la espiritualidad interior, la búsqueda de aliados políticos y cierta confusión doctrinal[403]. Esto puede traducirse igual en una guetización que en una práctica posmoderna del "Prophet way of life", en ambos casos con la vivencia de estar en minoría como trasfondo, como explica Rafael Ortega[404]. Los jóvenes egipcios salafistas de clase media que en los meses revolucionarios de 2011-2012 lanzaron la iniciativa "Salafiyo Costa" —en alusión a las cafeterías de la multinacional Costa Coffee en que se reunían— para propiciar el encuentro con jóvenes no salafistas, incluidos coptos, son una expresión vibrante de las contradicciones que encarna el salafismo y que han hecho de él un espacio abierto, de tránsitos insospechados entre grupos minoritarios[405], por más que la contrarrevolución haya frenado, al menos de momento, estas experiencias.

Las formas más recientes de fragmentación del salafismo se suman a las mutaciones producidas desde los años setenta, pero responden a los desafíos que provoca el cambio de paradigma político, económico, estratégico y digital desde 2011. Un cambio a peor en todo: más represión, más desigualdad y pobreza, más injerencia, más planetarización. Millones de refugiados. Ante este panorama de involución generalizada, el "refugio" salafista se ve forzado a abandonar el espacio liminal que, en apariencia, le ponía a salvo de compromisos mundanos y encara un futuro de impureza que, paradójicamente, puede garantizarle la hegemonía en el mercado también desestructurado de la legitimidad islámica.

Bibliografía

(1984): El Corán (trad. Julio Cortés), Madrid, Editora Nacional.

Ábduh, Muhámmad (1988): Al-Islam wa-l-nasraniya, El Cairo, Dar al-Hadaza.

— (2011): Al-Islam baina al-ilm wa-l-madaniya, El Cairo, Dar al-Churuq.

— (2012): Epístola de la Unicidad (trad. Juan Antonio Pacheco), Sevilla, ArCiBel.

Abdul Wahid, Abu Khadeejah (2016): "Refutations of the major scholars on Abu Ishāq Al-Huwainī, Al-Ma'ribī, Turāth, Maghrāwī, Muhammad Hassān, etc.", Abukahdeeja, disponible en https://tinyurl.com/tzhvfheu

Aboubeker, Nazha (2018): "Las cartas de Abdessalam Bennuna a Chakib Arsalan sobre el dahir bereber", Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, 24, pp. 211-234.

Abu Qatada (2003): Maálim al-taifa al-mansura fi aqr dar al-muminín (bilad al-Cham), s. l., Minbar al-Tauhid wa-l-Yihad.

Abu Rummán, Muhámmad (2014): Ana salafi. Bahz fi-l-huwiya al-waqiiya wa-l-mutajayyila lada al-salafiyín / I am a Salafi. A Study of the Actual and Imaged Identities of Salafis, Ammán, Friedrich Ebert Stiftung.

Abu Hanieh, Hassan (2013): The "Islamic Solution" in Jordan. Islamists, the State and the Ventures of Democracy and Security, Ammán, Friedrich Ebert Stiftung.

Abu-'Uksa, Amin Wael (2016): Freedom in the Arab World. Concepts and Ideologies in the Arabic Thought in the Nineteenth Century, Cambridge.

Abu Zaid, Nasr Hámid (1990): Naqd al-Jitab al-Dini, El Cairo, Dar al-Zaqafa al Yadida.

— (2006): Reformation of Islamic Thought, Ámsterdam, Amsterdam UP.

Adal, Raja (2006): "Constructing transnational Islam: the East-West network of Shakib Arslan", en S. A. Dudoignon et al. (eds.), Intellectuals in the Modern Islamic World. Transmission, Transformation, Communication, Londres-Nueva York, Routledge, pp. 176-210.

Adams, Charles C. (1933): Islam and Modernism in Egypt, Londres, s. l.

Ahmed, Chanfi (2015): West African 'ulamâ' and Salafism in Mecca and Medina. Jawâb al-Ifriqî: The Response of the African, Leiden-Boston, Brill.

Ahmed, Leila (2011): A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America, New Haven-Londres, Yale UP.

al-Albani, Muhámmad Násir al-Din (2005): Al-Hadiz huchcha bi-nafsi-hi fi-l-aqáid wa-l-ahkam, Riad, Maktabat al-Maárif.

— (s. d.): Silsila al-ahadiz al-sahiha wa-chay' min fiqhi-ha, Riad, Maktabat al-Maárif.

Ali, Zaki (1947): Islam in the Modern World, Lahore, Muhammad Ashraf.

Alshamsi, Mansoor Jassem (2011): Islam and Political Reform in Saudi Arabia. The Quest for Political Change and Reform, Nueva York-Londres, Routledge.

Arkoun, Mohammed (1984): Pour une critique de la raison islamique, París, Maisonneuve & Larose.

— (1989): Ouvertures sur l'islam, París, Jacques Grancher.

Arnaldez, Roger (1962): "La guerre sainte selon Ibn Hazm de Cordoue", en VV AA, Études d'Orientalisme dédiées à la

mémoire de Lévi-Provençal, París, Maisonneuve et Larose, tomo II, pp. 45-60.

— (1981): Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane, París, J. Vrin.

Asad, Talal (1973): "Two European images of non-European rule", en T. Asad (ed.), Anthropology and the Colonial Encounter, Atlantic Highlands, Humanities Press , pp. 103-120.

— (1991): "El proceso de la traducción cultural en la antropología social británica", en J. Clifford y G. E. Marcus (eds.), Retóricas de la antropología (trad. José Luis Moreno-Ruíz), Madrid, Júcar, pp. 205-234.

Ascroft, Bill y Ahluwalia, Pal (2000): Edward Said. La paradoja de la identidad (trad. Víctor Pozanco), Barcelona, Bellaterra.

Asín Palacios, Miguel (1932): Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas, Madrid, Real Academia de la Historia.

Austin, John L. (1975): Ensayos filosóficos (trad. Alfonso García Suárez), Madrid, Revista de Occidente.

Avempace (1997): El régimen del solitario (trad. Joaquín Lomba Fuentes), Madrid, Trotta.

Ayalon, Amin (1987): Language and Change in the Arab World. The Evolution of Modern Arabic Political Discourse, Nueva York-Oxford, Oxford UP.

al-Azmeh, Aziz (1991): "Islamist revivalism and Western ideologies", History Workshop, 32, pp. 44-53.

— (1993): Islams and Modernities, Londres-Nueva York, Verso.

al-Bagdadi, al-Jatib (2008): Taqyid al-ilm (ed. Saad Abd al-Gaffar Ali), El Cairo, Dar al-Istiqama.

Baker, Mona (2018): "Translation and the Production of

Knowledge(s)", Alif: Journal of Comparative Poetics, 38, pp. 8-10.

Bakr, Ala (2010): Muhadarat fi-l-salafiya, Alejandría, Dar al-Julafá al-Rachidín.

Bauman, Zygmunt (2007): Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre (trad. Carmen Corral Santos), Barcelona, Tusquets.

Ben Badis, Abd al-Hamid (1983): Azar Ibn Badis. Vol. 1: Maqalat ichtimaiya, tarbawiya, ajlaqiya, diniya, siyasiya (ed. Ammar al-Talabi), Argel, Dar al-Garb al-Islami.

Benmakhlouf, Ali (2020): Pourquoi lire les philosophes arabes. L'héritage oublié, París, Albin Michel.

Bennabi, Malek (1954): Vocation de l'islam, París, Éditions du Seuil.

Bishara, Azmi (2018): Fi-l-iyaba an al-sual: ma hiya al-salafiya?, Beirut, Al-Markaz al-Arabi li-l-Abhaz wa-l-Dirasat al-Siyasiya.

Bonnefoy, Laurent (2008): "Salafism in Yemen: a 'Saudization'?", en M. al-Rasheed (ed.), Kingdom without Borders. Saudi Arabia's Political, Religious and Media Frontiers, Londres, Hurst, pp. 245-262.

Brown, Daniel (1996): Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought, Cambridge, Cambridge UP.

Bu Habza, Muhámmad al-Amin (2016): Min dikrayati maa al-chaij al-Albani, Tetuán, Al-Jalich al-Arabi.

Burke, Peter (2010): Hibridismo cultural (trad. Sandra Chaparro Martínez), Madrid, Akal.

al-Buti, Muhámmad Saíd Ramadán (1988): Al-Salafiya marhala zamaniya mubáraka la mádhab islami, Damasco, Dar al-Fikr.

Cavatorta, Francesco y Merone, Fabio (eds.) (2016): Salafism

after the Arab Awakening. Contending with People's Power, Londres, Hurst.

al-Chaij, Abd al-Rahmán Ibn Hasan Al (s. d.): Fath al-Mayid (ed. Abd al-Aziz Ibn Baz), El Cairo, Muassasa Qurtuba.

al-Chaij, Mamduh (2011): Al-Salafiyún fi-l-zill ila qalb al-machhad, El Cairo, Dar Ajbar al-Yaum.

al-Chaukani, Muhámmad Ibn Ali (2001): Al-Fath al-Rabbani min fatawa al-imam al-Chaukani, Saná, Dar al-Yil.

Cleveland, William L. (1985): Islam against the West. Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism, Austin, University of Texas Press.

Commins, David (2005): The Wahhabi Mission and Saudi Arabia, Londres, I. B. Tauris.

Cook, David (2005): Understanding Jihad, Berkeley-Londres-Los Ángeles, University of California Press.

— (2008): Contemporary Muslim Apocalyptic Literature, Syracuse, Syracuse UP.

Cook, Michael (2000): Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge, Cambridge UP.

Dallal, Ahmad (2000): "Appropriating the past: Twentieth-century reconstruction of pre-modern Islamic thought", Islamic Law and Society, 7 (3), pp. 325-358.

Dayah, Jan (1984): Sahafat al-Kawákibi, Beirut, Dar al-Fikr.

— (1988): Al-Imam al-Kawákibi: fasl al-din an al-daula, Londres, Dar Suraqiya.

Dudoignon, Stéphane A.; Hisao, Komatsu y Yasushi, Kosugi (eds.) (2006): Intellectuals in the Modern Islamic World. Transmission, Transformation, Communication, Londres-Nueva York, Routledge.

Eagleton, Terry (1988): Una introducción a la teoría literaria (trad. José Esteban Calderón), México-Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Ellis, John M. (1988): Teoría de la crítica literaria. Análisis lógico (trad. Miguel Mac-Veigh), Madrid, Taurus.

Enayat, Hamid (1982): Modern Islamic Political Thought, Austin, University of Texas Press.

Esposito, John L. y Mogahed, Dalia (2007): Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think, Nueva York, Gallup Press.

Euben, Roxanne L. y Zaman, Muhammad Qasim (ed.) (2009): Princeton Readings in Islamist Thought. Text and Contexts, Princeton-Oxford, Princeton UP.

Farid, Áhmad (2009): Al-Salafiya. Qawáid wa-usul, Alejandría, Dar al-Machd.

Farquhar, Michael (2018): "Transnational religious community and the Salafi Mission", en M. al-Rasheed (ed.), Salman's Legacy. The Dilemmas of a New Era in Saudi Arabia, Oxford-Nueva York, Oxford UP, pp. 165-182.

al-Fasi, Allal (1952): Al-Naqd al-dati, El Cairo, Al-Maktaba al-Alimaniya.

— (1985): Ray muwátin. Yama wa-tartib wa-idad (ed. Abd al-Rahmán Ibn al-Arabi al-Arichi), Rabat, Muassasa Allal al-Fasi.

Fattah, Hala (2003): "'Wahhabi' influences, Salafi responses: Shaikh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafi movement, 1745-1930", Journal of Islamic Studies, 14 (2), pp. 127-148.

al-Fauzán, Sálih (s. d.): "Al-Ijwán al-Muslimún ala tariq (al-yahud) fi ankar al-múnkar", Qana Salmán al-Farisi, disponible en https://tinyurl.com/npyazte9

Fernández Fonfría, Lidia (2018): El pensamiento político-religioso y el discurso de Estado en el Marruecos postcolonial

[Tesis doctoral] , Universidad de Salamanca.

Filiu, Jean-Pierre (2008): L'Apocalypse dans l'Islam, París, Fayard.

Fukuyama, Francis (2019): Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento (trad. Antonio García Maldonado), Barcelona, Deusto.

Galián, Laura (2018): "Squares, Occupy movements and the Arab revolutions", en C. Levy y M. Adams (eds.), The Palgrave Handbook of Anarchism, Londres, Palgrave Macmillan.

al-Gannuchi, Ráchid (2000): Al-Haraka al-islamiya wa-masálat al-tagyir, Londres, Al-Markaz al-Magribi li-l-Buhuz wa-l-Taryama.

Gauvain, Richard (2013): Salafi Ritual Purity. In the Presence of God, Londres-Nueva York, Routledge.

Geertz, Clifford (1994): Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia (trad. Alberto López Bargados), Barcelona, Paidós.

Gibb, Hamilton A. R. (1975): Modern Trends in Islam, Nueva York, Octagon.

Gómez, Luz (2010): "Vers un islamo-nationalisme", Confluences Méditerranée, 76, pp. 23-36.

— (2012): "Post-Islamism: the failure of an Idea. Regards on Islam and nationalism from Khomeini's death to the Arab revolts", Religion Compass, 6 (10), pp. 451-466.

— (2018): Entre la sharía y la yihad. Una historia intelectual del islamismo, Madrid, Los Libros de la Catarata.

— (2019a): "Ibn Hazm leído por los salafistas. Autoridad y teología andalusíes en el siglo XXI", en Islam y desposesión. Resignificar la pertenencia, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 75-91.

— (2019b): Diccionario de islam e islamismo, Madrid, Trotta.

— (2020): “Describir, prescribir, performar. La inteligibilidad de la sharía en el siglo XXI”, Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, 29, pp. 32-51.

Gómez, Luz (ed.) (2019): Islam y desposesión. Resignificar la pertenencia, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

González Ferrín, Emilio (2000): El modernismo de Muhammad Abduh, Madrid, Instituto Egipcio.

Gramsci, Antonio (1975): Quaderni del carcere (ed. Valentino Gerratana), Roma, Einaudi.

— (1977): Política y sociedad (trad. Jordi Solé-Tura), Barcelona, Península.

Gran, Peter (2009): The Rise of the Rich, Syracuse, Syracuse UP.

Halbouni, Faouad (2017): “Revolutionary youth movements, religiosity and identity politics in Egypt”, Arab Reform Initiative, disponible en https://tinyurl.com/p7ndbst6

Hallaq, Wael B. (1993): Ibn Taymiyya against the Greek Logicians, Oxford, Clarendon Press.

Hamid, Sadek (2016): Sufis, Salafis and Islamists. The Contested Ground of British Islamic Activism, Londres-Nueva York, I. B. Tauris.

Hammond, Andrew (2018): “Producing Salafism. From invented tradition to state agitprop”, en M. al-Rasheed (ed.), Salman’s Legacy. The Dilemmas of a New Era in Saudi Arabia, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, pp. 147-163.

Hanafi, Hasan (1995): Dirasat falsafiya fi-l-fikr al-islami al-muasir, El Cairo, Dar al-Muharrir al-Adabi.

Harakat al-Nahda (2011): “Barnamich Harakat al-Nahda”, disponible en https://tinyurl.com/t2w5vnvc

al-Harithy, Abdul Mohsin (2018): “Imam University warns

students and staff against extremist preachers", Saudi Gazette, 26 de marzo, disponible en https://tinyurl.com/w9unmays

Hasan, Noorhaidi (2008): "Saudi expansion, the Salafi campaign and Arabised Islam", en M. al-Rasheed (ed.), Kingdom without Borders. Saudi Arabia's Political, Religious and Media Frontiers, Londres, Hurst, pp. 263-281.

Hasan, Salah al-Din (2012): Al-Salafiyún fi Misr, Giza, Dar Awraq li-l-Nachr.

Hassán, Muhámmad Fathi (2014): Al-Fikr al-siyasi li-l-tiyyarat al-salafiya, El Cairo, Al-Máktab al-Arabi li-l-Maárif.

al-Hawali, Sáfar (1999): Záhirat al-iryá fi-l-fikr al-islami, Resmalen, Dar al-Kalima.

Haykel, Bernard (2009): "On the nature of Salafi thought and action", en R. Meijer (ed.), Global Salafism. Islam's New Religious Movement, Nueva York, Columbia University Press, pp. 33-57.

Hegghammer, Thomas (2009): "Jihadi-Salafis or revolutionaries? On religion and politics in the study of militant islamism", en R. Meijer (ed.), Global Salafism. Islam's New Religious Movement, Nueva York, Columbia University Press, pp. 244-266.

Hizb al-Nur (2018): "Bayán Hizb al-Nur bi-chan intijabat al-riasa 2018", Ana salafi, 28 de enero, disponible en https://tinyurl.com/2kcmvp8p

— (2021): "Bayán min al-haia al-barlamaniya li-Hizb al-Nur bi-chan al-mauqif ala mustalaha (madaniya al-daula) bi-l-tadilat al-dusturiya", Ana salafi, 26 de mayo, disponible en https://tinyurl.com/y33ekd5s

Holtzman, Livnat (2013): "Elements of Acceptance and Rejection in Ibn Qayyim al-Jawziyya's Systematic Reading of Ibn Ḥazm", en C. Adang, M. Fierro y S. Schmidtke (ed.), Ibn Hazm of Cordoba: the Life and Works of a Controversial Thinker, Leiden, Brill, pp. 601-644.

Hourani, Albert (1983): Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, Cambridge, Cambridge UP.

al-Husry, Khaldoun S. (1980): Origins of Modern Arab Political Thought, Nueva York, Caravan Books.

Ibn Abd al-Wahhab, Muhámmad (1427 H.): Kitab al-tauhid alladi huwa haqq Allah ala al-abid (ed. Abu Málik al-Riyachi al-Qufaili), Yemen, Dar al-Hadiz.

Ibn Chahín, Umar Ibn Áhmad (2009): Tarij asmá al-ziqa (ed. Abu Umar al-Azhari), El Cairo, Al-Faruq al-Hadiza.

Ibn Hánbal, Áhmad b. Muhámmad (1995): Al-Músnad (ed. Áhmad Muhámmad Chákir), El Cairo, Dar al-Hadiz.

Ibn Hazm (2003): Al-Muhalla bi-l-azar (ed. Abd al-Gaffar Sulaimán al-Bandari), Beirut, Dar al-Kútub al-Ilmiya.

Ibn Kazir (1993): Niháyat al-bidaya wa-l-nihaya fi-l-fatn wa-l-malahim (ed. Muhámmad Fahim Abu Abiyya), El Cairo, Muassasa al-Tarij al-Arabi.

Ibn Rayab al-Hanbali (2004): Yami al-ulum wa-l-híkam (ed. Muhámmad al-Ahmadi Abu-l-Nur), El Cairo, Dar al-Salam.

Ibn Taimiya (1976): Al-Hisba wa-masuliya al-hukuma fi-l-islam, El Cairo, Dar al Chab.

Imad, Abd al-Gani (2012): Islamiyu Lubnán. Al-Wahda wa-l-ijtilaf ala ard al-mustahil, Dubái, Markaz al-Misbah li-l-Dirasat wa-l-Buhuz.

Imara, Muhámmad (1970): Al-Amal al-kámila li-Abd al-Rahmán al-Kawákibi, El Cairo, Al-Haia al-Misriya al-Amma li-l-Talif wa-l-Nachr.

— (1972): Al-Amal al-kámila li-l-imam Muhámmad Ábduh, Beirut, Al-Muassasa al-Arabiya li-l-Dirasat wa-l-Nachr.

— (2003): Mustaqbalu-na baina al-tachdid al-islami wa-l-hadaza al-garbiya, El Cairo, Maktabat al-Churuq al-Islamiya.

— (2004): Maraka al-mustalahat baina al-garb wa-l-islam, El Cairo, Nahdat Misr.

— (2005): Al-Wasit fi-l-madáhib wa-l-mustalahat al-islamiya, El Cairo, Nahdat Misr.

— (2008): Al-Salafiya wáhida au salafiyat?, El Cairo, Nahdat Misr.

International Union of Muslim Scholars Project: "Introduction", Iumsonline.org, disponible en https://tinyurl.com/udzc6ehs

al-Ittihad al-Alami li-Ulamá al-Muslimín: "Waziqa taarifiya bi-l-Ittihad wa-mabádii-hi", Iumsonline.org, disponible en https://tinyurl.com/udzc6ehs

Jankowsky, James (1991): "Egypt and Early Arab Nationalism", en R. Khalidi et al. (eds.), The Origins of Arab Nationalism, Nueva York, Columbia UP, pp. 243-270.

Kassab, Elizabeth Suzanne (2010): Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective, Nueva York, Columbia UP.

Kassab, Muhámmad (2014): "Al-Nur yulinu al-asbab al-tisaa li-dam al-Sisi", Al-Masri al-Youm, 4 de mayo, disponible en https://goo.gl/o4ZmEV

al-Kawákibi, Abd al-Rahmán (1995): Al-Amal al-kámila (ed. Muhámmad Yamal Tahhán), Beirut, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya.

— (2019): La naturaleza de la tiranía y la lucha contra el servilismo (trad. Pablo García Suárez), Madrid, Verbum.

Kawakibi, Salam (2003): "Un réformateur et la science", Revue des mondes musulmans et la Méditerranée, 101-102, pp. 69-82.

Kerr, Malcolm H. (1966): Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida, Berkeley, The University of California Press.

Khalidi, Rashid; Anderson, Lisa; Muslih, Muhammad y Simon,

Reeva S. (eds.) (1991): The Origins of Arab Nationalism, Nueva York, Columbia UP.

Khosrokhavar, Farhad (2009): Inside Jihadism. Understanding Jihadi Movements Worldwide, Boulder, Paradigm.

Konrad Adenauer Stiftung, Sigma Conseil and the Arab Observatory of Religions and Freedoms (2016): Religion and Politics in North Africa, disponible en https://tinyurl.com/ryc3xjs3

Kramer, Martin (1987): "Review of William L. Cleveland: 'Islam against the West'", Middle Eastern Studies, 23 (4), pp. 529-533.

— (1996): Arab Awakening and Islamic Revival, the Politics of Ideas in the Middle East, New Brunswick-Londres, Transaction Publishers.

Laclau, Ernesto (2007): La razón populista, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Lacroix, Stéphane (2008): "L'apport de Muhammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain", en B. Rougier (dir.), Qu'est-ce que le salafisme, París, PUF, pp. 45-64.

— (2009): "Between revolution and apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his impact on the shaping of contemporary salafism", en R. Meijer (ed.), Global Salafism. Islam's New Religious Movement, Nueva York, Columbia UP, pp. 58-80.

— (2010): Les islamistes saoudiens. Une insurrection manqué, París, PUF.

— (2011): The Meccan Rebellion. The Story of Juhayman al-Utaybi Revisited, Bristol, Amal Press.

— (2012): "Sheikhs and politicians: inside the new Egyptian Salafism", Policy Briefing (Brookings Doha Center), 12 de junio, disponible en https://tinyurl.com/eueckwey

— (2016): Egypt's Pragmatic Salafis. The Politics of Hizb al-Nour, Carnegie Endowment for International Peace.

Landau, Jacob M. (2016): Pan-Islam. History and Politics, Nueva York, Routledge.

Laoust, Henri (1932): "Le réformisme orthodoxe des 'Salafiya' et les caractères généraux de son orientation actuel", Revue des Études Islamiques, VI (2), pp. 385-434.

— (1986): Le califat dans la doctrine de Rasid Rida, París, Librairie d'Amérique et d'Orient.

Laroui, Abdallah (1973): L'idéologie arabe contemporaine, París, François Maspero.

Lauzière, Henri (2010): "The construction of salafiyya: reconsidering salafism from the perspective of conceptual history", International Journal of Middle East Studies, 42, pp. 369-389.

— (2016): The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century, Nueva York, Columbia UP.

Lawrence, Bruce (ed.) (2005): Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden (trad. J. Howarth), Londres-Nueva York, Verso.

Leiken, Robert S. (2011): Europe's Angry Muslims: The Revolt of The Second Generation, Londres, Oxford UP.

Lia, Brynjar (2008): Architect of Global Jihad. The Life of al-Qaida Strategist Abu Mus'ab al-Suri, Nueva York, Columbia UP.

— (2009): "'Destructive Doctrinarians': Abu Mus'ab al-Suri's Critique of the Salafis in the Jihadi Current", en R. Meijer (ed.), Global Salafism. Islam's New Religious Movement, Nueva York, Columbia UP, pp. 281-300.

Lo, Mbaye (2009): Understanding Muslim Discourse. Language, Tradition and the Message of Bin Laden, Lanham, University Press of America.

Lorde, Audre (2018): The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House, Londres, Penguin.

Lucas, Scott C. (2006): "The legal principles of Muhammad B. Isma'il al-Bukhari and their relationship to classical Salafi Islam", Islamic Law and Society, 13 (3), pp. 289-234.

Madjali, Rabi (s. d.): Mánhach al-anbiyá fi-l-dawa ila Allah fi-hi al-hikma wa-l-aql, disponible en http://www.rabee.net/ar/books.php?cat=3&id=44

Maghraoui, Abdeslam (2015): "Morocco: the king's Islamists", Wilsoncenter.org, 27 de agosto, disponible en https://tinyurl.com/b7wz8nen

Maher, Shiraz (2016): Salafi-Jihadism. The History of an Idea, Oxford, Oxford UP.

al-Maqdisi, Abu Muhámmad (1421 H.): Al-Kawáchif al-yaliya fi kufr al-daula al-saudiya, s. l., Minbar al-Tauhid wa-l-Yihad.

— (s. d.): Al-Dimuqratiya din, s. l., Minbar al-Tauhid wa-l-Yihad.

— (s. d.): Míllat Ibrahim wa-dáwat al-anbiyá wa-l-mursilín, s. l., Minbar al-Tauhid wa-l-Yihad.

Martínez Feduchi, Manuel (1934): Panislamismo, Madrid, Espasa-Calpe.

Masbah, Mohammed (2019): How Do Moroccan "Quietist" Salafis Think?, Moroccan Institute for Policy and Analysis, disponible en https://tinyurl.com/2p64824z

Massad, Joseph A. (2015): Islam in Liberalism, Chicago, University of Chicago Press.

Massignon, Louis (1918-1919): "Schéma chronologique et répartition géographique du Wahhabisme. Son avenir social et le mouvement salafi", Revue du Monde Musulman, XXXVI, pp. 324-326.

Maududi, Abul Ala (1982): Al-Islam wa-l-madaniya al-hadiza, Yedda, Al-Dar al-Saudiya li-l-Nachr wa-l-Tauzi.

McCants, William (2012): "The lesser of two evils: the Salafist

turn to party politics in Egypt", Middle East Memo, 23, disponible en https://tinyurl.com/3pvht456

MEE Staff (2016): "Senior Saudi cleric: Homosexuality should not be punished", Middle East Eye, 3 de mayo, disponible en https://tinyurl.com/455 hvbb3

Meijer, Roel (2011): "Politicizing 'al-jarh wa-l-ta'dil': Rabi b. Hadi al-Madkhali and the transnational battle for religious authority", en N. Boekhoff-van der Voort, K. Versteegh y J. Wagemakers (eds.), The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki, Leiden, Brill, pp. 375-399.

Meijer, Roel (ed.) (2009): Global Salafism. Islam's New Religious Movement, Nueva York, Columbia UP.

Merad, Ali (1967): Le réformisme musulman en Algérie de 1926 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale, París-La Haya, Mouton & Co.

Mernissi, Fátima (1999): El harén político. El Profeta y las mujeres (trad. Inmaculada Jiménez Morell), Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Moll, Yasmin (2018): "Television is Not Radio: Theologies of Mediation in the Egyptian Islamic Revival", Cultural Anthropology, 33 (2), pp. 233-265.

Moreras, Jordi (2018): Identidades a la intemperie. Una mirada antropológica a la radicalización en Europa, Barcelona, Bellaterra.

Mortada-Zahra, Leila (2012): "Madeeha Anwar", Words of Women from the Egyptian Revolution, episodio 7, YouTube, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=rfG4Cp7tt6s

Mouline, Nabil (2017): "Les prétentions hégémoniques du wahhabisme", en S. Mervin y N. Mouline (dirs.), Islams politiques. Courants, doctrines et ideologies, París, CNRS

Éditions, pp. 37-70.

al-Mubarakfuri, Abd al-Rahmán (1990): Tuhfat al-ahwadi bi charh Yami al-Tirmidi (ed. Abd al-Rahmán Muhámmad Uzmán), Beirut, Dar al-Kútub al-Ilmiya.

Múslim Ibn al-Hachchach (s. d.): Sahih Múslim (ed. M. F. Abd al-Baqi), Beirut, Dar Ihyá al-Turaz al-Árabi.

Nader, Albert (1984): Le système philosophique des mu'tazila (premiers penseurs de l'islam), Beirut, Dar al-Machreq.

An Nauaui, Muhi Din Abu Zakaria (2004): El Edén de los Virtuosos (trad. Sabina Miriam Rigoni), Riad, International Islamic Publishing House.

Ortega Rodrigo, Rafael (2010): El movimiento islamista sudanés. Discursos, estrategias y transformaciones, Alcalá la Real, Alcalá Grupo Editorial.

— (2019): "El movimiento salafista en el siglo XXI: nostalgia, modelo del Profeta y guetización", en L. Gómez (ed.), Islam y desposesión. Resignificar la pertenencia, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 201-215.

— (2020): "Sharía e identidad musulmana. Una pareja bien avenida", Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, 29, pp. 88-99.

Osman, Tarek (2016): Islamism. What it Means for the Middle East and the World, New Haven-Londres, Yale UP.

Pall, Zoltan (2014): Kuwaiti Salafism and its Growing Influence in the Levant, Carnegie Endowment for International Peace.

— (2016): "Salafi Dynamics in Kuwait. Politics, fragmentation and change", en F. Cavatorta y F. Merone (eds.), Salafism after the Arab Awakening. Contending with People's Power, Londres, Hurst, pp. 169-186.

Pennell, Richard (2000): Morocco since 1830: a History, Londres, Hurst.

Pérez Beltrán, Carmelo (2018): "La ley tunecina sobre la eliminación de la violencia contra la mujer: la norma y el debate", Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, 25, pp. 32-59.

Pérez Beltrán, Carmelo y García Martín, Javier (2015): "Las libertades públicas en Túnez tras las revueltas de 2011", Revista CIDOB d'Afers Internacionals, 109, pp. 69-90.

Pew Forum on Religion & Public Life (2010): Muslim Networks and Movements in Western Europe, Washington, Pew Research Center.

— (2013): The World's Muslims: Religion, Politics and Society, Washington, Pew Research Center.

Primer Time Zone (2021): "Hakim Al-Mutairi and the 'Gaddafi Tent'", Primer Time Zone, 26 de abril, disponible en https://tinyurl.com/kmkskbfa

Puerta Vílchez, José Miguel y Ramón Guerrero, Rafael (2004): "Ibn Hazm", en J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vílchez (eds.), Biblioteca de al-Ándalus, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, vol. 3, pp. 392-443.

Qadhi, Yasir (2014): "On salafi Islam", Muslimmatters.org, 24 de abril, disponible en https://tinyurl.com/k2mb9s5s

Qutb, Sáyyid (1991): Maálim fi-l-tariq, El Cairo, Dar al-Churuq.

Rafiki, Mohamed Abdelouahab (2020): "La construcción de la sharía: entre la ambigüedad conceptual y los imperativos de la realidad", Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, 29, pp. 100-113.

al-Rasheed, Madawi (2003): Historia de Arabia Saudí (trad. de María Condor), Madrid, Cambridge UP.

al-Rasheed, Madawi (ed.) (2008): Kingdom without Borders. Saudi Arabia's Political, Religious and Media Frontiers, Londres, Hurst.

— (2018): Salman's Legacy. The Dilemmas of a New Era in Saudi Arabia, Oxford-Nueva York, Oxford UP.

Razavian, Christopher Pooya (2018): "Yaser Qadhi and the development of reasonable salafism", en M. Bano, Modern Islamic Authority and Social Change. Evolving Debates in the West, Edimburgo, Edinburgh UP.

Ridá, Muhámmad Rachid (1931): Tafsir al-Qurán al-Hakim, El Cairo, Matbaa al-Manar.

— (2015): Al-Jilafa, El Cairo, Hindawi Foundation for Education and Culture.

Rizvi, Sayyid Muhammad (1991): Muhibb al-Din al-Khatib. A Portrait of a Salafi-Arabist (1886-1969) [Tesis doctoral] , Simon Fraser University.

Rougier, Bernard (dir.) (2008): Qu'est-ce que le salafisme, París, PUF.

Roy, Arundhati (2009): Listening to Grasshoppers. Field Notes on Democracy, Nueva Delhi, Penguin.

Roy, Olivier (2010): La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura (trad. Ana Escartín), Barcelona, Península.

Roudometof, Victor (2016): Glocalization. A Critical Introduction, Londres-Nueva York, Routledge.

Ruiz Bravo, Carmen (1976): La controversia ideológica nacionalismo árabe/nacionalismos locales. Oriente 1918-1952, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Ruthven, Malise (2007): Fundamentalism. A Very Short Introduction, Oxford-Nueva York, Oxford UP.

Ryad, Umar (2011): "New episodes in Moroccan nationalism under colonial role: reconsideration of Shakib Arslan's centrality in light of unpublished materials", The Journal of North African Studies, 16 (1), pp. 117-142.

Safran, Nadav (1981): Egypt in Search of Political Community. An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952, Cambridge-Londres, Harvard UP.

Said, Edward W. (2000): Reflections on Exile and Other Essays, Cambridge, Harvard UP.

— (2003): Orientalism, Londres, Penguin.

— (2004): El mundo, el texto y el crítico (trad. Ricardo García Pérez), Barcelona, Debate.

Salem, Ola (2019): "Who are the key Sahwa figures Saudi Arabia is cracking down on?", Al Jazeera, 5 de junio, disponible en https://tinyurl.com/4d4t9jj8

Salomon, Noah (2009): "The salafi critique of Islamism. Doctrine, difference and the problem of Islamic political action in contemporary Sudan", en R. Meijer (ed.), Global Salafism. Islam's New Religious Movement, Nueva York, Columbia UP, pp. 143-168.

Sartre, Jean-Paul (1963): Crítica de la razón dialéctica. Tomo I: Teoría de los conjuntos prácticos (trad. Manuel Lamana), Buenos Aires, Losada.

Schacht, Joseph (1964): An Introduction to Islamic Law, Oxford, Clarendon Press.

Selejmasi, Hassan (2019): "El peligro del madjalismo en las mezquitas españolas", Al-Ghurabá. Revista de contra-narrativa para la prevención de la radicalización violenta de etiología yihadista, 19, pp. 40-43.

Shatz, Adam (2019): "'Orientalism', then and now", New Yorker Review of Books, 20 de mayo, disponible en https://tinyurl.com/u78kb92b

Sheehi, Stephen (2017): "From political journalism to a political science of the 'liberal Arab Muslim'", Alif: Journal of Comparative Literature, 37, pp. 85-109.

Sheij, Abdurrahman Ibn Hasan Ali (2004): La Inspiración del

Glorioso. Explicación del libro "Tratado sobre monoteísmo" (Kitab At-Tauhid) (trad. Muhammad Isa García), Riad, International Islamic Publishing House.

Sirry, Mun'im (2011): "Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and the Salafi Approach to Sufism", Die Welt des Islams, 51 (1), pp. 75-108.

Stenner, David (2016): "Centring the periphery: northern Morocco as a hub of transnational anti-colonial activism, 1930-43", Journal of Global History, 11, pp. 430-450.

al-Tabasi, Nachm al-Din (2009): Al-Sálaf wa-l-salafiyún, Beirut, Dar al-Walá.

Tammam, Husam (2009): Maa al-harakat al-islamiya fi-l-álam, El Cairo, Madbuli.

Terem, Etty (2014): Old Texts, New Practices. Islamic Reform in Modern Morocco, Stanford, Stanford UP.

Thomas, Dominique (2008): "Le rôle d'Internet dans la diffusion de la doctrine salafiste", en B. Rougier (dir.), Qu'est-ce que le salafisme, París, PUF, pp. 87-102.

Torelli, Stefano M. (2016): "The multi-faceted dimensions of Tunisian salafism", en F. Cavatorta y F. Merone (eds.), Salafism after the Arab Awakening. Contending with People's Power, Londres, Hurst, pp. 155-168.

Wadud, Amina (2006): Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam, Oxford, Oneworld.

Wagemakers, Joas (2012): A Quietist Jihadi. The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi, Cambridge, Cambridge UP.

— (2012): "'Seceders' and 'postponers'? An analysis of the 'khawarij' and 'murji'a' labels in polemical debates between quietist and jihadi-salfis", en J. Deol y Z. Kazmi (eds.), Contextualising Jihadi Thought, Londres, Hurst, pp. 145-166.

— (2016): "Revisiting Wiktorowicz. Categorising and defining the

branches of salafism", en F. Cavatorta y F. Merone (eds.), Salafism after the Arab Awakening. Contending with People's Power, Londres, Hurst, pp. 7-24.

Weismann, Itzchak (2001): Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya and Arabism in Late Ottoman Damascus, Leiden, Brill.

— (2009): "Genealogies of Fundamentalism: Salafi discourse in nineteenth-century Bagdad", British Journal of Middle Eastern Studies, 36, pp. 267-280.

— (2015): Abd al-Rahman al-Kawakibi. Islamic Reform and Arab Revival, Londres, Oneworld.

Wiktorowicz, Quintan (2000): "The Salafi movement in Jordan", Journal of Middle East Studies, 32, pp. 219-240.

— (2006): "Anatomy of the Salafi movement", Studies in Conflict & Terrorism, 29, pp. 207-239.

al-Yabri, Muhámmad Ábid (1988): Al-Mágrib al-muásir: al-jususiya wa-l-huwiya; al-hadaza wa-l-tamiya, Casablanca, Muassasa Banchara.

Yamia al-Imam Muhammad Bin Saud al-Islamiya (s. d.): "Al-Aman al-fikri", disponible en https://tinyurl.com/3ba4jpz4

Yasushi, Kosugi (2006): "Al-Manar revisited: the 'lighthouse' of the Islamic revival", en S. A. Dudoignon et al. (eds.), Intellectuals in the Modern Islamic World. Transmission, Transformation, Communication, Londres-Nueva York, Routledge, pp. 3-38.

Yúsuf, al-Sáyyid (2000): Rachid Ridá wa-l-auda ila mínhach al-sálaf, El Cairo, Miriz li-l-Nachr wa-l-Maalumat.

al-Zarqawi, Abu Músab (2003): Maálim al-taifa al-mansura fi bilad al-rafidín, s. l., Yámi al-Kútub al-Islamiya.

al-Zawáhiri, Aiman (2002): Al-Walá wa-l-bará. Aqida manqula wa waqi mafqud, s. l., Ichdarat Gurfat al-Fachr.

— (2008): L’absolution. Le dernier livre du théoricien d’al-Qaida (trad. Jean-Pierre Milelli), s. l., Éditions Milelli.

NOTAS

1 . John M. Ellis (1988): Teoría de la crítica literaria. Análisis lógico (trad. Miguel Mac-Veigh), Madrid, Taurus, p. 51.

2 . Terry Eagleton (1988): Una introducción a la teoría literaria (trad. José Esteban Calderón), México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, p. 20.

3 . Henri Lauzière (2010): "The construction of salafiyya: reconsidering salafism from the perspective of conceptual history", International Journal of Middle East Studies, 42, p. 369.

4 . Tomamos prestada la expresión de la caracterización del "nuevo modelo de vida líquida permanentemente transitoria" de Zygmunt Bauman (2007): Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre (trad. Carmen Corral Santos), Barcelona, Tusquets, p. 71.

5 . Sobre refracción y glocalización, véase Victor Roudometof (2016): Glocalization. A Critical Introduction, Londres-Nueva York, Routledge, pp. 62-79.

6 . A modo de ejemplo, léanse tres autores de distinto perfil pero que coinciden en esta primera aproximación: un ideólogo de la izquierda islámica, Muhámmad Imara (2008): Al-Salafiya wáhida au salafiyat?, El Cairo, Nahdat Misr, pp. 5-7; un imam chií, Nachm

al-Din al-Tabasi (2009): Al-Sálaf wa-l-salafiyún, Beirut, Dar al-Walá, pp. 14-16; y un intelectual liberal sunní, Mamduh al-Chaij (2011): Al-Salafiyún fi-l-zill ila qalb al-machhad, El Cairo, Dar Ajbar al-Yaum, pp. 55-59.

7 . Muhámmad Imara (2005): Al-Wasit fi-l-madáhib wa-l-mustalahat al-islamiya, El Cairo, Nahdat Misr, p. 19.

8 . Ibn Hánbal, Áhmad b. Muhámmad (1995): Al-Msnad (ed. Áhmad Muhámmad Chákir), El Cairo, Dar al-Hadiz, vol. 18, nº 26293, p. 217.

9 . Ibídem, vol. 2, nº 217, p. 531; y vol. 3, nº 3103, p. 345.

10 . La paronomasia entre sálaf y jálaf ('los de antes' y 'los de después') da lugar a varios dichos populares de significado en ocasiones opuesto. Hasan Hanafi (1989) menciona algunos en Al-Din wa-l-zaura fi Misr. 1952-1971, El Cairo, Madbuli, vol. 6, p. 6. Se corresponden con algunos castellanos como: "De tal palo, tal astilla", "Quien buen ajo planta, buen ajo arranca" o "De padres cantores, hijos jilgueros".

11 . Quintan Wiktorowicz (2006): "Anatomy of the Salafi movement", Studies in Conflict & Terrorism, 29, p. 219.

12 . Bernard Haykel (2009): "On the nature of Salafi thought and action", en R. Meijer (ed.), Global Salafism. Islam's New Religious Movement, Nueva York, Columbia University Press, p. 35.

13 . Véase la pormenorizada refutación de las principales asunciones doctrinales salafistas que hace el reputado hoyatoleslam iraní Nachm al-Din al-Tabasi en Al-Sálaf wa-l-salafiyún.

14 . Mohammed Arkoun (1984): Pour une critique de la raison islamique, París, Maisonneuve & Larose, pp. 55-61.

15 . Áhmad Farid (2009): Al-Salafiya. Qawáid wa-usul, Alejandría, Dar al-Machd, p. 5.

16 . Muhámmad Saíd Ramadán al-Buti (1988): Al-Salafiya marhala zamaniya mubáraka la mádhab islami, Damasco, Dar al-Fikr, p. 9.

17 . Farid, Al-Salafiya, p. 7.

18 . Ala Bakr (2010): Muhadarat fi-l-salafiya, Alejandría, Dar al-Julafá al-Rachidín.

19 . Muhámmad Ibn Ali al-Chaukani (2001): Al-Fath al-Rabbani min fatawa al-imam al-Chaukani, Saná, Dar al-Yil.

20 . Al-Buti, Al-Salafiya, pp. 236-242.

21 . Audre Lorde (2018): The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House, Londres, Penguin, pp. 16-21.

22 . Véase “Din” en Luz Gómez (2019): Diccionario de islam e islamismo, Madrid, Trotta, pp. 109-111.

23 . Es una caracterización recurrente de Ibn Hánbal en los círculos salafistas, tomada de la enciclopedia de biografías clásica de Chams al-Din al-Dahabi (m. 1348): Siyar alam al-nubalá. Véase, por ejemplo, el uso en las redes sociales y webs de las rúbricas Path to the Salaf, The Authentic Base y Quotes from the Salaf.

24 . Expresión tomada de Muhámmad Imara, Al-Salafiya wáhida?, p. 54.

25 . Luz Gómez (2018): Entre la sharía y la yihad. Una historia intelectual del islamismo, Madrid, Los Libros de la Catarata, p. 136.

26 . Salah al-Din Hasan (2012): Al-Salafiyún fi Misr, Giza, Dar Auraq li-l-Nachr, pp. 23-24.

27 . Yami al-Tirmidi (nº 2.779); tomado de Abd al-Rahmán al-Mubarakfuri (1990): Tuhfat al-ahwadi bi charh Yami al-Tirmidi (ed. Abd al-Rahmán Muhámmad Uzmán), Beirut, Dar al-Kútub al-Ilmiya, vol. 7, pp. 333-334.

28 . Entrevista con Qamar Fazal, miembro de la comunidad Ahmadía de Madrid, el 4 de agosto de 2019.

29 . Sunan Ibn Maya (nº 3.992); tomado de Islam Web: https://tinyurl.com/usrkz6s2

30 . David Cook (2005): Understanding Jihad, Berkeley-Londres-Los Ángeles, University of California Press, p. 170.

31 . Hasan Hanafi (1995): Dirasat falsafiya fi-l-fikr al-islami al-muasir, El Cairo, Dar al-Muharrir al-Adabi, pp. 29-31.

32 . Farid, Al-Salafiya, p. 9.

33 . Al-Mubarakfuri, Tuhfat al-Ahwadi, vol. 7, p. 334.

34 . Ibn Maya (nº 3.991), Abu Daud (nº 4.596) y al-Tirmidi (nº 2.640).

35 . Al-Mubarakfuri, Tuhfat al-ahwadhi, vol. 7, p. 333.

36 . Ibídem, p. 332.

37 . Ibn Kazir (1993): Niháyat al-bidaya wa-l-nihaya fi-l-fatn wa-l-malahim (ed. Muhámmad Fahim Abu Abiyya), El Cairo, Muassasa al-Tarij al-Arabi, p. 1, nº 27.

38 . Muhámmad Násir al-Din al-Albani (s. d.): Silsila al-ahadiz al-sahiha wa-chay' min fiqhi-ha, Riad, Maktabat al-Maárif, nº 1492.

39 . David Cook (2008): Contemporary Muslim Apocalyptic Literature, Syracuse, Syracuse University Press, p. 123; y Jean-Pierre Filiu (2008): L'Apocalypse dans l'Islam, París, Fayard, 67.

40 . Stéphane Lacroix (2009): "Between revolution and apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his impact on the shaping of contemporary salafism", en Meijer, Global Salafism. p. 67.

41 . Umar Ibn Áhmad Ibn Chahín (2009): Tarij asmá al-ziqa (ed. Abu Umar al-Azhari), El Cairo, Al-Faruq al-Hadiza.

42 . Daniel Brown (1996): Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 82-83.

43 . Lacroix, "Between revolution", p. 65.

44 . Véase Áhmad Ibn Sulayman Ayyub (2003): Muntaha al-amani bi-fawaid mustalah al-hadiz li-l-muhaddiz al-Albani, El Cairo, Al-Fazuq al-Hadiza li-l-Tiba wa-l-Nachr, pp. 222, 256, 263 y 270.

45 . Quintan Wiktorowicz (2000): "The Salafi Movement in Jordan", Journal of Middle East Studies, 32, p. 221.

46 . Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi movement", p. 217.

47 . Wiktorowicz, "The Salafi movement", p. 220.

48 . Roel Meijer (2016), “Introduction”, en Meijer, Global Salafism, p. 14.

49 . Olivier Roy (2010): La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura (trad. Ana Escartín), Barcelona, Península.

50 . Mohamed Abdelouahab Rafiki (2020): “La construcción de la sharía: entre la ambigüedad conceptual y los imperativos de la realidad”, Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, 29, p. 103.

51 . Se trata de un hadiz de fiabilidad endeble por su cadena de transmisión, que, no obstante, recogió Ibn Hánbal; tomado de al-Jatib al-Bagdadi (2008), Taqyid al-ilm (ed. Saad Abd al-Gaffar Ali), El Cairo, Dar al-Istiqama, pp. 23-24.

52 . Véase Fátima Mernissi (1999): El harén político. El Profeta y las mujeres (trad. Inmaculada Jiménez Morell), Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo; y Amina Wadud (2006): Inside the Gender Jihad. Women’s Reform in Islam, Oxford, Oneworld.

53 . Véase Mohammed Arkoun (1989): Ouvertures sur l’islam, París, Jacques Grancher; y Nasr Hámid Abu Zaid (1990): Naqd al-Jitab al-Dini, El Cairo, Dar al-Zaqafa al-Yadida.

54 . Un indicio de la popularidad de este planteamiento lo da una web salafista dedicada a Ibn Taimiya en la que la rúbrica “al-Aqida” se desglosa en Kitab tauhid al-uluhiya, Kitab tauhid al-rububiya y

Kitab al-asmá wa-l-sifat: https://tinyurl.com/hztnkbk

55 . En su Refutación de los lógicos (Radd ala al-mantiqiyín), Ibn Taimiya despliega su agudeza haciendo evidentes las inconsistencias de la apodíctica basada en la definición, el silogismo y la deducción, pero su objetivo no es denostar a los filósofos en sí, sino las desviaciones que un mal uso de la lógica neoplatónica ha producido en las teorías panteístas del sufismo. Véase Wael B. Hallaq (1993): Ibn Taymiyya against the Greek Logicians, Oxford, Clarendon Press.

56 . Joseph Schacht (1964): An Introduction to Islamic Law, Oxford, Clarendon Press, p. 64.

57 . Tomamos la traducción del título así como la información de José Miguel Puerta Vílchez y Rafael Ramón Guerrero (2004): “Ibn Hazm”, en J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vílchez (eds.), Biblioteca de al-Ándalus, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, vol. 3, pp. 392-443.

58 . Livnat Holtzman (2013): “Elements of Acceptance and Rejection in Ibn Qayyim al-Jawziyya’s Systematic Reading of Ibn Hazm”, en C. Adang, M. Fierro y S. Schmidtke (eds.), Ibn Hazm of Cordoba: the Life and Works of a Controversial Thinker, Leiden, Brill, pp. 601-644.

59 . Luz Gómez (2019): “Ibn Hazm leído por los salafistas. Autoridad y teología andalusíes en el siglo XXI”, en L. Gómez (ed.), Islam y desposesión. Resignificar la pertenencia, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 75-91.

60 . Muhámmad Imara (2004): Maraka al-mustalahat baina al-garb wa-l-islam, El Cairo, Nahdat Misr, pp. 207-208.

61 . Traducción de Sabina Miriam Rigoni (ligeramente corregida) en Muhi Din Abu Zakaria An Nauaui (2004): El Edén de los Virtuosos, Riad, International Islamic Publishing House, vol. 1, p. 273, nº 426.

62 . Traducimos por “genio” el término árabe yin, que se refiere a un ente creado por Dios a partir del fuego y que con el hombre y los ángeles forma parte de la creación divina. Los yins se mencionan en numerosas ocasiones en el Corán y es dogma de fe en todo el islam la creencia en su existencia y en su participación, a veces para bien, a veces para mal, en la vida terrena y ultraterrena. Véase Luz Gómez (2019): Diccionario de islam e islamismo, Madrid, Trotta, pp. 426-427.

63 . Muhámmad Ibn Abd al-Wahhab (1427 H.): Kitab al-tauhid alladi huwa haqq Allah ala al-abid (ed. Abu Málik al-Riyachi al-Qufaili), Yemen, Dar al-Hadiz, pp. 10-12.

64 . David Commins (2005): The Wahhabi Mission and Saudi Arabia, Londres, I. B. Tauris, pp. 22-23.

65 . Véase Abu Málik al-Riyachi al-Qufaili en su edición de Ibn Abd al-Wahhab (1427 H.): Kitab al-tauhid, p. 10, n. 1 y 5.

66 . Commins, The Wahhabi Mission, p. 42.

67 . Existe una traducción española patrocinada por el Ministerio de Asuntos Religiosos saudí: Abdurrahman Ibn Hasan Ali Sheij (2004): La Inspiración del Glorioso. Explicación del libro “Tratado sobre monoteísmo” (Kitab At-Tauhid) (trad. Muhammad Isa García), Riad, International Islamic Publishing House.

68 . Scott C. Lucas (2006): “The legal principles of Muhammad B. Isma’il al-Bukhari and their relationship to classical Salafi Islam”, Islamic Law and Society, 13 (3), pp. 289-324.

69 . Daniel Brown (1999): Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought, Cambridge, Cambridge University Press, p. 23.

70 . Ahmad Dallal (2000): “Appropriating the past: Twentieth-century reconstruction of pre-Modern Islamic thought”, Islamic Law and Society, 7 (3), p. 328.

71 . Muhammad Ábduh (2012): Epístola de la Unicidad (trad. Juan Antonio Pacheco), Sevilla, ArCiBel, p. 131.

72 . Por ejemplo, Aziz al-Azmeh critica lo que considera posición ambigua de Ábduh y Ridá en el uso de referentes de ambas tradiciones, y lo relaciona con una línea del islamismo egipcio que iría de los Hermanos Musulmanes a filósofos de la izquierda islámica, como Hasan Hanafi; Aziz al-Azmeh (1993): Islams and Modernities, Londres-Nueva York, Verso, pp. 79-80.

73 . Ábduh, Al-Islam bayna al-ilm, pp. 221-222.

74 . Emilio González Ferrín (2000): El modernismo de Muhammad Ábduh, Madrid, Instituto Egipcio, pp. 185-186.

75 . Mohammed Arkoun se sirve de esta expresión al compararlo con Averroes para ejemplificar las mutilaciones que permiten a una tradición cultural, en este caso la árabe, justificar sus elecciones y reivindicar un turaz vivo; Arkoun, Pour un critique, p. 59.

76 . Abu Zaid, Naqd al-jitab, p. 174.

77 . Seguimos parcialmente la exploración de los significantes flotantes y de la heterogeneidad social de Ernesto Laclau (2007): La razón populista, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 163-167.

78 . Muhámmad Ábduh (2011): Al-Islam baina al-din wa-l-madaniya, El Cairo, Dar al-Churuq, p. 221.

79 . Abd al-Rahmán Ibn Hasan Al al-Chaij (s. d.): Fath al-Mayid (ed. Abd al-Aziz Ibn Baz), El Cairo, Muassasa Qurtuba, p. 133.

80 . Ibn Rayab al-Hanbali (2004): Yami al-ulum wa-l-híkam (ed. Muhámmad al-Ahmadi Abu-l-Nur), El Cairo, Dar al-Salam, p. 102.

81 . Véase, por ejemplo, Nadav Safran (1981): Egypt in Search of Political Community. An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952, Cambridge-Londres, Harvard University Press, pp. 75-84; y Nasr Hamid Abu Zayd (2006):

Reformation of Islamic Thought, Ámsterdam, Amsterdam University Press, p. 46.

82 . Luz Gómez (2018): Entre la sharía y la yihad. Una historia intelectual del islamismo, Madrid, Los Libros de la Catarata, p. 195.

83 . Manuel Martínez Feduchi (1934): Panislamismo, Madrid, Espasa-Calpe, p. 107.

84 . Véase, por ejemplo, la crítica furibunda de al-Sáyyid Yúsuf (2000): Rachid Ridá wa-l-auda ila mánhach al-sálaf, El Cairo, Miriz li-l-Nachr wa-l-Maalumat.

85 . Hamid Enayat (1982): Modern Islamic Political Thought, Austin, University of Texas Press, p. 77.

86 . Muhámmad Rachid Ridá (2015): Al-Jilafa, El Cairo, Hindawi Foundation for Education and Culture, p. 69.

87 . Ibídem, p. 14.

88 . Albert Hourani (1983): Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, Cambridge, Cambridge University Press, p. 231.

89 . Azmi Bishara (2018): Fi-l-iyaba an al-sual: ma hiya al-salafiya?, Beirut, Al-Markaz al-Arabi li-l-Abhaz wa-l-Dirasat al-Siyasiya, p. 54, n. 12.

90 . Ali Merad (1967): Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale, París, Mouton & Co, p. 244.

91 . Muhámmad Rachid Ridá (1931): Tafsir al-Qurán al-Hakim, El Cairo, Matbaa al-Manar, t. II, p. 140.

92 . Dallal, "Appropiating the past", p. 326.

93 . Rachid Ridá, Al-Jilafa, pp. 87-89.

94 . Enayat, Modern Islamic Political Thought, p. 79.

95 . Sáyyid Qutb (1991): Maálim fi-l-tariq, El Cairo, Dar al-Churuq, pp. 19-20.

96 . Ibídem, p. 67.

97 . Ibíd., p. 42.

98 . Edward W. Said (2004): El mundo, el texto y el crítico (trad. Ricardo García Pérez), Barcelona, Debate, p. 54; y Bill Ascroft y Pal Ahluwalia (2000): Edward Said. La paradoja de la identidad (trad. Víctor Pozanco), Barcelona, Bellaterra, p. 51.

99 . Lo más notorio que escribió Said sobre cultura árabe es: “Arabic prose and prose fiction after 1948”, prólogo a la traducción al inglés de la novela de Halim Barakat Days of Dust (1974), recogido en Reflections on Exile and Other Essays, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. 41-60.

100 . Ibn Hazm (2003): Al-Muhalla bi-l-azar (ed. Abd al-Gaffar Sulaimán al-Bandari), Beirut, Dar al-Kútub al-Ilmiya, vol. 1, p. 83.

101 . Roger Arnaldez (1981): Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane, París, J. Vrin.

102 . Said, El mundo, p. 59.

103 . Arnaldez, Grammaire et théologie, p. 445.

104 . Zygmunt Bauman (2007): Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre (trad. Carmen Corral), Barcelona, Tusquets, p. 71.

105 . Roger Arnaldez (1962): “La guerre sainte selon Ibn Hazm de Cordoue”, en VV AA, Études d’Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, París, Maisonneuve et Larose, p. 448.

106 . Luz Gómez (2019): “Ibn Hazm leído por los salafistas.

Autoridad y teología andalusíes en el siglo XXI", en L. Gómez (ed.), Islam y desposesión. Resignificar la pertenencia, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, p. 17.

107 . A propósito de la noción de oicotipo o ecotipo en un sentido amplio en la historia de la cultura, véase Peter Burke (2010): Hibridismo cultural (trad. Sandra Chaparro Martínez), Madrid, Akal, pp. 102-104.

108 . Avanzamos esta idea a partir de la línea de análisis propuesta por Rafael Ortega en su lectura de Svetlana Boym, El futuro de la nostalgia; véase Rafael Ortega Rodrigo (2019): "El movimiento salafista en el siglo XXI: nostalgia, modelo del Profeta y guetización", en L. Gómez (ed.), Islam y desposesión. Resignificar la pertenencia, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 203-204.

109 . Ernesto Laclau (2007): La razón populista, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 163.

110 . Talal Asad (1991): "El proceso de la traducción cultural en la antropología social británica", en J. Clifford y G. E. Marcus (ed.), Retóricas de la antropología (trad. José Luis Moreno-Ruiz), Madrid, Júcar, p. 229.

111 . Mona Baker (2018): "Translation and the Production of Knowledge(s)", Alif: Journal of Comparative Poetics, 38, p. 8.

112 . Louis Massignon (1918-1919): "Schéma chronologique et répartition géographique du Wahhabisme. Son avenir social et le

mouvement salafi", Revue du Monde Musulman, XXXVI, pp. 324-326.

113 . A partir de 1922, y hasta su desaparición en 1926, la RMM fue publicada directamente por Éditions Ernest Leroux. En total, salieron 66 números.

114 . Edward W. Said (2003): Orientalism, Londres, Penguin, p. 272.

115 . Massignon, "Shéma chronologique", p. 325.

116 . Henri Lauzière (2010): "The construction of salafiyya: reconsidering salafism from the perspective of conceptual history", International Journal of Middle East Studies, 42, pp. 369-389.

117 . Luz Gómez (2018): Entre la sharía y la yihad. Una historia intelectual del islamismo, Madrid, Los Libros de la Catarata, p. 58.

118 . Henri Laoust (1932): "Le réformisme orthodoxe des 'Salafiya' et les caractères généraux de son orientation actuel", Revue des Études Islamiques, VI (2), pp. 385-434.

119 . Zaki Ali (1947): Islam in the Modern World, Lahore, Muhammad Ashraf, p. 136.

120 . Muhámmad Imara (1972): Al-Amal al-kámila li-l-imam

Muhámmad Ábduh, Beirut, Al-Muassasa al-Arabiya li-l-Dirasat wa-l-Nachr, vol. 3, p. 318.

121 . Muhámmad Ábduh (2011): Al-Islam baina al-ilm wa-l-madaniya, El Cairo, Dar al-Churuq, p. 223.

122 . Muhámmad Ábduh (1988): Al-Islam wa-l-nasraniya, El Cairo, Dar al-Hadaza, pp. 181-184.

123 . Muhámmad Ábduh (2012): Epístola de la Unicidad (trad. Juan Antonio Pacheco), Sevilla, ArCiBel, p. 130.

124 . Hamilton A. R. Gibb (1975 [1947]): Modern Trends in Islam, Nueva York, Octagon, p. 34.

125 . Albert Hourani (1983 [1962]): Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 149 y 230.

126 . Fue pionero el trabajo de Charles C. Adams (1933): Islam and Modernism in Egypt, luego ahondado en lo tocante al análisis del discurso de Ridá por Malcolm H. Kerr (1966): Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad ‘Abduh and Rashid Rida, Berkeley, The University of California Press.

127 . En su recopilación de textos previos de Al-Manar a propósito del califato titulada Al-Jilafa au al-imama al-uzma (1923), Ridá alaba a los “hanbalíes salafistas” del Nachd, que, indiferentes a las

críticas, siguen un sistema doctrinal propio si bien no constituye una nueva escuela. Véase Muhámmad Rachid Ridá (2015): Al-Jilafa, El Cairo, Hindawi Foundation for Education and Culture, p. 5.

128 . Kerr, Islamic Reform, pp. 2-3.

129 . Abdallah Laroui (1973 [1967]): L'idéologie arabe contemporaine, París, François Maspero, p. 82.

130 . Hala Fattah (2003): "'Wahhabi' influences, Salafi responses: Shaikh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafi movement, 1745-1930", Journal of Islamic Studies, 14 (2), pp. 127-148; Mun'im Sirry (2011): "Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and the Salafi Approach to Sufism", Die Welt des Islams, 51 (1), pp. 75-108; Yzchak Weismann (2015): Abd al-Rahman al-Kawakibi. Islamic Reform and Arab Revival, Londres, Oneworld, p. 4; Lauzière, "The Construction of Salafiyya", p. 375.

131 . Véase Carmen Ruiz Bravo (1976): La controversia ideológica nacionalismo árabe/nacionalismos locales. Oriente 1918-1952, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

132 . Gómez, Entre la sharía y la yihad, p. 63.

133 . Para la biografía de Abd al-Rahmán al-Kawákibi, seguimos a Weismann, Abd al-Rahman al-Kawakibi; Salam Kawakibi (2003): "Un réformateur et la science", Revue des mondes musulmans et la Méditerranée, 101-102, pp. 69-82; y Muhámmad Imara (1970): Al-Amal al-kámila li-Abd al-Rahmán al-Kawákibi, El Cairo, Al-Haia al-

Misriya al-Amma li-l-Talif wa-l-Nachr, pp. 15-32.

134 . Hourani, Arabic Thought, p. 271.

135 . No abundan los estudios de fondo sobre al-Kawákibi, ni en árabe ni menos aún en otras lenguas. Destacamos los de Jan Dayah (1984): Sahafat al-Kawákibi, Beirut, Dar al-Fikr, y (1988): Al-Imam al-Kawákibi: fasl al-din an al-daula, Londres, Dar Suraqiya; y el citado de Weismann, Abd al-Rahman al-Kawakibi. Por su carácter pionero en la recuperación de su figura, hay que mencionar Abd al-Rahmán al-Kawákibi, de Abbás Mahmud al-Aqqad, mandarín de la intelectualidad egipcia del segundo tercio del siglo XX, publicado a raíz del congreso sobre al-Kawákibi celebrado en 1960 en El Cairo bajo los auspicios del Consejo Superior para las Artes, las Letras y las Ciencias Sociales, y reeditado en 2012 por la Hindawi Foundation for Education and Culture (Madinat Nasr, Egipto).

136 . Existe traducción española de Pablo García Suárez: Al Kawákibi (2019): La naturaleza de la tiranía y la lucha contra el servilismo, Madrid, Verbum.

137 . Weismann, Abd al-Rahman al-Kawakibi, p. 67. Lo apunta también Khaldoun S. al-Husry (1980) en Origins of Modern Arab Political Thought, Nueva York, Caravan Books, pp. 56 y 99, si bien es habitual que se diga que fue escrita ya en El Cairo (así Elizabeth Suzanne Kassab [2010] en Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective, Nueva York, Columbia University Press, p. 35) e incluso hay quien apunta que fue patrocinada por el jedive Abbás II (g. 1892-1914) en su pugna por arrebatarle la bandera del panislamismo al sultán Abdulhamid II, como hace James Jankowsky (1991) en “Egypt and Early Arab Nationalism”, en R. Khalidi et al. (eds.), The Origins of Arab Nationalism, Nueva York, Columbia University Press, p. 246.

138 . Esta relación subsidiaria se desprende de las presentaciones de Hourani, Arabic Thought, p. 271, y Kassab, Contemporary Arab Thought, p. 35.

139 . Rashid Khalidi (1991): “The Origins of Arab Nationalism: Introduction”, en R. Khalidi et al., The Origins of Arab Nationalism, p. x; Weismann, Abd al-Rahman al-Kawakibi, p. 123; y Laroui, L’idéologie arabe, p. 32.

140 . Salam Kawakibi, “Un réformateur et la science”, p. 231.

141 . Weismann, Abd al-Rahman al-Kawakibi, pp. 123-124, quien también lo relaciona con las formas de predicación (dawa) de Hasan al-Banna, el fundador de los Hermanos Musulmanes.

142 . Una trayectoria que refleja el Al-Kawakibi Democracy Transition Center, puesto en marcha en 2006 en Ammán bajo el patrocinio del príncipe jordano Hasan Ibn Talal, y que en julio de 2011, en plena oleada revolucionaria árabe, se trasladó a Túnez, donde fue registrado como ONG: https://www.kawakibi.org/en

143 . Stephen Sheehi (2017): “From political journalism to a political science of the ‘liberal Arab Muslim’”, Alif: Journal of Comparative Literature, 37, pp. 85-109.

144 . Abd al-Rahmán al-Kawákibi (1995): Al-Amal al-kámila (ed. Muhámmad Yamal Tahhán), Beirut, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya, p. 281.

145 . Ibídem, p. 282.

146 . Ibíd., p. 281.

147 . Ibíd., pp. 354 y 391.

148 . Ibíd., p. 361.

149 . Ibíd., pp. 379-380.

150 . Antonio Gramsci (1975): Quaderni del carcere (ed. Valentino Gerratana), Roma, Einaudi, vol. 1, p. 248.

151 . Malek Bennabi (1954): Vocation de l'islam, París, Éditions du Seuil, p. 82. Bennabi (1905-1973), intelectual argelino y agudo analista de las condiciones del islam de su tiempo, sostuvo con dureza que la ignorancia, la pobreza y el colonialismo eran mitos que paralizaban al hombre magrebí, cuando "la causa inhibidora no venía del exterior, sino que era interna, nacida de la psicología de las gentes, de los gustos, las ideas, las costumbres, de todo lo que constituye al hombre post-almohadiano; en una palabra: de su 'colonizabilidad'".

152 . Massignon, "Schéma chronologique", pp. 325-326.

153 . Stéphane Lacroix (2010): Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée, París, PUF, pp. 53-64.

154 . Denominamos “reislamización” al proceso de remodelación de las prácticas de la vida pública y privada del musulmán a partir de un proselitismo proactivo (dawa) de vuelta a la moral islámica, la cual se habría pervertido con el correr del tiempo. La reislamización concibe al gobernante como custodio más que como ejecutor, a diferencia del islamismo, que concibe el Estado como un promotor programático del proyecto ideológico de islamización global a través del gobierno y la legislación. La reislamización es informativa y diacrónica (una representación dramática, podríamos decir), mientras que el islamismo es performativo y sincrónico (una subversión no referencial). Sobre las diferencias entre ambas nociones y la teorización del concepto de reislamización, al que no se le ha prestado la atención debida, véase Luz Gómez (2018): “Islamismo y reislamización: a vueltas con la sharía”, en Entre la sharía y la yihad, pp. 15-35.

155 . Weismann, Abd al-Rahman al-Kawakibi, p. 124.

156 . Para una síntesis aguda del nuevo orientalismo, véase Adam Shatz (2019): “‘Orientalism’, then and now”, New York Review of Books, 20 de mayo, disponible en https://tinyurl.com/u78kb92b

157 . Véase el libro de Shiraz Maher (2016): Salafi-Jihadism. The History of an Idea, Oxford, Oxford University Press.

158 . Farhad Khosrokhavar (2009): Inside Jihadism. Understanding Jihadi Movements Worldwide, Boulder, Paradigm, p. 21.

159 . Chanfi Ahmed (2015): West African ‘ulamâ’ and Salafism in Mecca and Medina. Jawâb al-Ifriqî: The Response of the African, Leiden-Boston, Brill, pp. 146-152.

160 . Mbaye Lo (2009): Understanding Muslim Discourse. Language, Tradition and the Message of Bin Laden, Lanham, University Press of America, p. 72.

161 . Aziz al-Azmeh (1993): Islams and Modernities, Londres-Nueva York, Verso, p. 66.

162 . Quintan Wiktorowicz (2006): “Anatomy of the Salafi movement”, Studies in Conflict & Terrorism, 29, pp. 207-239.

163 . Mansoor Jassem Alshamsi (2011): Islam and Political Reform in Saudi Arabia. The Quest for Political Change and Reform, Nueva York-Londres, Routledge, p. 86.

164 . Aziz al-Azmeh (1991): “Islamist revivalism and Western ideologies”, History Workshop, 32, pp. 44-53.

165 . Esto se visualiza con nitidez realizando una búsqueda por “salafismo” (o sus equivalentes en inglés, francés o italiano) en la aplicación Ngram de Google Books (https://books.google.com/ngrams), donde los gráficos resultantes muestran cómo, partiendo casi de la nada, hubo un tímido avance en el uso del término hacia finales de la década de 1970 y un salto abismal a partir de 2000.

166 . Véase, por ejemplo, el repositorio JSTOR: https://www.jstor.org

167 . Shiraz Maher discute esta simplificación en Salafi-Jihadism.

168 . Kifah Zabun (2009): “Abu Hamza al-Maqdisi li-al-Sharq al-Awsat: lasna takfirín...”, Al-Sharq al-Awsat, 20 de agosto, disponible en https://tinyurl.com/ 4xdnbzyy

169 . Wiktorowicz, “Anatomy of the Salafi movement”, p. 235, n. 1.

170 . Muhámmad Imara (2003): Mustaqbalu-na baina al-tachdid al-islami wa-l-hadara al-garbiya, El Cairo, Maktabat al-Churuq al-Dauliya.

171 . Muhámmad Imara (2008): Al-Salafiya wáhida au salafiyat?, El Cairo, Nahdat Misr, pp. 57-60.

172 . Áhmad Farid (2009): Al-Salafiya. Qawáid wa-usul, Alejandría, Dar al-Machd, p. 17.

173 . “Bulldozing the Border between Iraq and Syria: The Islamic State”, VICE News, 13 de agosto de 2014, disponible en https://tinyurl.com/6zpp2kh8

174 . Quintan Wiktorowicz (2006): “Anatomy of the Salafi movement”, Studies in Conflict & Terrorism, 29, pp. 207-239.

175 . Por ejemplo, en Shiraz Maher (2016): Salafi-Jihadism. The history of an Idea, Oxford, Oxford University Press, pp. 8-13; y Joas Wagemakers (2016): “Revisiting Wiktorowicz. Categorising and defining the branches of salafism”, en F. Cavatorta y F. Merone (eds.), Salafism after the Arab Awakening. Contending with People’s Power, Londres, Hurst, pp. 7-24.

176 . Dominique Thomas (2008): “Le rôle d’Internet dans la diffusion de la doctrine salafiste”, en B. Rougier (dir.), Qu’est-ce que le salafisme?, París, PUF, pp. 87-91.

177 . Pew Forum on Religion & Public Life (2010): Muslim Networks and Movements in Western Europe, Washington, Pew Research Center, pp. 30-31.

178 . Bernard Haykel (2009): “On the nature of Salafi thought and action”, en R. Meijer (ed.), Global Salafism. Islam’s New Religious Movement, Nueva York, Columbia University Press, p. 48.

179 . Corán 3:104, 110, 114; 7:157; 9:71; 22:41; 31:17.

180 . Ahmad Dallal (2000): “Appropriating the past: Twentieth-century reconstruction of pre-Modern Islamic thought”, Islamic Law and Society, 7 (3), pp. 329 y 354.

181 . Richard Pennell (2000): Morocco since 1830: a History, Londres, Hurst, p. 205.

182 . David Stenner (2016): “Centring the periphery: northern Morocco as a hub of transnational anti-colonial activism, 1930-43”, Journal of Global History, 11, pp. 435-436.

183 . Muhámmad Ábid al-Yabri (1988): Al-Mágrib al-muásir: al-jususiya wa-l-huwiya; al-hadaza wa-l-tanmiya, Casablanca, Muassasa Banchara, p. 25.

184 . Lo critica, sin aportar datos, Henri Lauzière (2016) en su revisión de la conceptualización del salafismo en The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century, Nueva York, Columbia University Press, p. 148.

185 . Etty Terem (2014): Old Texts, New Practices. Islamic Reform in Modern Morocco, Stanford, Stanford University Press, p. 53.

186 . Allal al-Fasi (1952): Al-Naqd al-dati, El Cairo, Al-Maktaba al-Alimaniya, p. 142.

187 . Ali Merad (1967): Le réformisme musulman en Algérie de 1926 à 1940. Essai d’histoire religieuse et sociale, París-La Haya, Mouton & Co, pp. 20-85.

188 . Kosugi Yasushi (2006): “Al-Manar revisited: the ‘lighthouse’ of the Islamic revival”, en S. A. Dudoignon et al. (eds.), Intellectuals in the Modern Islamic World. Transmission, Transformation, Communication, Londres-Nueva York, Routledge, p. 20.

189 . Abd al-Hamid Ibn Badis (1983): Azar Ibn Badis. Vol. 1: Maqalat ichtimaiya, tarbawiya, ajlaqiya, diniya, siyasiya (ed. Ammar al-Talabi), Argel, Dar al-Garb al-Islami, p. 401.

190 . Clifford Geertz (1994): Observando el islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia (trad. Alberto López Bargados), Barcelona, Paidós, p. 105.

191 . Umar Ryad (2011): “New episodes in Moroccan nationalism under colonial role: reconsideration of Shakib Arslan’s centrality in light of unpublished materials”, The Journal of North African Studies, 16 (1), pp. 117-142; y Stenner, “Centring the periphery”, pp. 430-450.

192 . Ryad, “New episodes”, p. 124.

193 . Raja Adal (2006): “Constructing transnational Islam: the East-West network of Shakib Arslan”, en Dudoignon et al., Intellectuals in the Modern Islamic World, p. 202.

194 . William L. Cleveland (1985): Islam against the West. Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism, Austin, University of Texas Press. Martin Kramer rebate la visión constructiva de Cleveland, destacando el fracaso del proyecto de Arslán en realizaciones concretas; véase Martin Kramer (1996): Arab Awakening and Islamic Revival, the Politics of Ideas in the Middle East, New Brunswick-Londres, Transaction Publishers, pp. 103-110.

195 . Cleveland, Islam against the West, p. 90.

196 . Ibídem, pp. 94-95; y Adal, “Constructing transnational Islam”, p. 200.

197 . AGA, Sección África, Alto Comisariado de España en Marruecos, Archivo del Protectorado en Marruecos, Caja M-1985. Agradezco a Irene González González y Bernabé López García que me hayan facilitado estos documentos.

198 . Carta fechada el 5 de diciembre de 1930, recogida en Nazha Aboubeker (2018): “Las cartas de Abdessalam Bennuna a Chakib Arsalan sobre el dahir bereber”, Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, 24, p. 217.

199 . Martin Kramer (1987): “Review of William L. Cleveland: Islam against the West”, Middle Eastern Studies, 23 (4), p. 529. Martin Kramer ve claramente este defecto y le reprocha con cierta acrimonia a Cleveland en su reseña de Islam against the West que no mencione que “la unidad islámica por la que abogó Arslán fuera derrotada por el nacionalismo laico”.

200 . Abdallah Laroui (1973): L’idéologie arabe contemporaine, París, François Maspero, p. 32.

201 . Véase una rápida biografía, con especial énfasis en su periplo por India y África y sus conexiones con la oficialidad wahabí, en Chanfi Ahmed (2015): West African ‘ulamâ’ and Salafism in Mecca and Medina. Jawâb al-Ifriqî: The Response of the African, Leiden-Boston, Brill, pp. 158-175.

202 . Lauzière, The Making of Salafism, pp. 154-155.

203 . Geertz, Observando el islam, p. 103.

204 . Al-Yabri, Al-Mágrib al-muásir, p. 25.

205 . Allal al-Fasi (1985): Ray muwátin. Yama wa-tartib wa-idad (ed. Abd al-Rahmán Ibn al-Arabi al-Arichi), Rabat, Muassasa Allal al-Fasi, p. 69-70.

206 . Al-Fasi, Al-Naqd al-dati, p. 118.

207 . Ibídem, p. 135.

208 . Puede verse una nutrida relación en Lauzière, The Making of Salafism, pp. 196-197.

209 . Traducción a partir del extracto publicado en Nabil Mouline (2017): “Les prétentions hégémoniques du wahhabisme”, en S. Mervin y N. Mouline (dirs.), Islams politiques. Courants, doctrines et idéologies, París, CNRS Éditions, p. 56.

210 . Ibídem, p. 55.

211 . Cleveland, Islam against the West, p. 127.

212 . Jean-Paul Sartre (1963): Crítica de la razón dialéctica. Tomo I: Teoría de los conjuntos prácticos (trad. Manuel Lamana), Buenos Aires, Losada, p. 118.

213 . Roxanne L. Euben y Muhammad Qasim Zaman (eds.) (2009): Princeton Readings in Islamist Thought. Text and Contexts, Princeton-Oxford, Princeton University Press, pp. 19-20.

214 . Sayyid Muhammad Rizvi (1991): Muhibb al-Din al-Khatib. A Portrait of a Salafi-Arabist (1886-1969) [Tesis doctoral], Simon Fraser University, pp. 54-56.

215 . Joseph A. Massad (2015): Islam in Liberalism, Chicago, University of Chicago Press, pp. 81-82.

216 . Madawi al-Rasheed (2003): Historia de Arabia Saudí (trad. de María Condor), Madrid, Cambridge University Press, p. 164.

217 . Michael Farquhar (2018): “Transnational religious community and the Salafi Mission”, en M. al-Rasheed (ed.): Salman’s Legacy. The Dilemmas of a New Era in Saudi Arabia, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, p. 167.

218 . Tomadas con todas las cautelas, las cifras oscilan entre los 13 y los 50 millones de dólares anuales a finales de los años setenta. Véase Jacob M. Landau (2016): Pan-Islam. History and Politics,

Nueva York, Routledge, p. 284; y Pew Forum on Religion & Public Life, Muslim Networks, p. 28.

219 . Ahmed, West African ‘ulamâ’, pp. 146-158.

220 . Véase el texto completo de la Carta traducido al francés en Stéphane Lacroix (2010): Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée, París, PUF, pp. 346-347.

221 . Avempace (1997): El régimen del solitario (trad. Joaquín Lomba Fuentes), Madrid, Trotta, pp. 102-103.

222 . Muhámmad al-Muzaini, Mafariq al-alama (Beirut, 2004), en S. Lacroix (2010): Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée, París, PUF, p. 88.

223 . Mohammad Abu Ruman y Hassan Abu Hanieh (2013): The “Islamic Solution” in Jordan. Islamists, the State and the Ventures of Democracy and Security, Ammán, Friedrich Ebert Stiftung, pp. 277-278.

224 . Luz Gómez (2012): “Post-Islamism: the failure of an Idea. Regards on Islam and nationalism from Khomeini’s death to the Arab revolts”, Religion Compass, 6 (10), p. 464.

225 . Ala Bakr (2010): Muhadarat fi-l-salafiya, Alejandría, Dar al-Julafá al-Rachidín, p. 96.

226 . Tarek Osman (2016): Islamism. What it Means for the Middle East and the World, New Haven-Londres, Yale University Press, p. 46.

227 . Peter Gran (2009): The Rise of the Rich, Syracuse, Syracuse University Press, pp. 57-59.

228 . Malise Ruthven (2007): Fundamentalism. A Very Short Introduction, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, p. 82.

229 . Arundhati Roy (2009): Listening to Grasshoppers. Field Notes on Democracy, Nueva Delhi, Penguin, pp. XXXIV-XXXV.

230 . Alshareyah.com: https://tinyurl.com/262bmx48

231 . King Faysal Prize: https://tinyurl.com/5e5h5ce5

232 . Azmi Bishara (2018): Fi-l-iyaba an al-sual: ma hiya al-salafiya?, Beirut, Al-Markaz al-Arabi li-l-Abhaz wa-l-Dirasat al-Siyasiya, p. 95.

233 . Salah al-Din Hasan (2012): Al-Salafiyún fi Misr, Giza, Dar Awraq li-l-Nachr, p. 8.

234 . “Abd Allah Chákir Muhámmad al-Yunaidi”, Midad.com,

disponible en https://tinyurl.com/vh8rcju9

235 . “Hiwar ma al-raís al-amm li-Ansar al-Sunna al-Muhammadiya al-ustad al-duktur Abd Alla Chákir al-Yunaidi bi-jusus al-ahdaz al-yariya”, Ansaralsonna.com, 26 de septiembre de 2015, disponible en https://tinyurl.com/8cktk4wj

236 . Stéphane Lacroix (2008): “L’apport de Muhammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain”, en B. Rougier (dir.), Qu’est-ce que le salafisme?, París, PUF, pp. 45-64; e ídem (2009): “Between revolution and apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his impact on the shaping of contemporary salafism”, en R. Meijer (ed.), Global Salafism. Islam’s New Religious Movement, Nueva York, Columbia University Press, pp. 58-80.

237 . Bishara, Fi-l-iyaba, p. 85.

238 . Ibídem.

239 . Existen varias grabaciones en YouTube con sus fetuas y explicaciones sobre este asunto, por ejemplo: https://tinyurl.com/sapze4b7 y https://tinyurl.com/mrk88hfc.

240 . Thomas Hegghammer y Stéphane Lacroix (2011): The Meccan Rebellion. The Story of Juhayman al-Utaybi Revisited, Bristol, Amal Press.

241 . En la web semioficial de al-Albani se da esta información

sobre el origen del texto (https://www.alalbani.info/alalbany_bio.php), que se repite en otras fuentes pero que no hemos podido contrastar con posibles asistentes al acto.

242 . Muhámmad Násir al-Din al-Albani (2005): Al-Hadiz huchcha bi-nafsi-hi fi-l-aqáid wa-l-ahkam, Riad, Maktabat al-Maárif.

243 . Gómez, Entre la sharía, p. 92.

244 . Muhámmad al-Amin Bu Habza (2016): Min dikrayati maa al-chaij al-Albani, Tetuán, Al-Jalich al-Arabi, p. 33. Agradezco a Uzmán El Hazami que me llamara la atención sobre esta referencia.

245 . Véanse los documentos desclasificados del Departamento de Defensa de Estados Unidos: “Unclassified summary of evidence for administrative review board in the case of Ruhani, Gholam”, disponible en https://tinyurl.com/5xazbr75; y “Unclassified summary of evidence for administrative review board in the case of Wasiq, Abdul Haq”, disponible en https://tinyurl.com/876wh4xu

246 . Múqbil Ibn Hadi al-Wadii (1998): Garat al-achrita ala ahl al-yahl wa-l-safsafa, El Cairo, Dar al-Haramain, p. 473, en Bishara, Fi-l-iyaba, p. 113. El título de esta colección de fetuas, Algarada de casetes contra los ignorantes y los sofistas, exhibe un humor muy de su tiempo, a su vez parodia de títulos árabes tradicionales.

247 . En 1987 publicó un libro cuyo título ya es de por sí demoledor: La herejía jomeinista en la tierra de los Santos Lugares.

248 . Noah Salomon (2009): “The salafi critique of Islamism. Doctrine, difference and the problem of Islamic political action in contemporary Sudan”, en Meijer, Global Salafism, pp. 146-149.

249 . Rafael Ortega Rodrigo (2010): El movimiento islamista sudanés. Discursos, estrategias y transformaciones, Alcalá la Real, Alcalá Grupo Editorial.

250 . Yasmin Moll (2018): “Television is Not Radio: Theologies of Mediation in the Egyptian Islamic Revival”, Cultural Anthropology, 33 (2), pp. 233-265.

251 . Leila Ahmed (2011): A Quiet Revolution: The Veil’s Resurgence, from the Middle East to America, New Haven-Londres, Yale University Press.

252 . Luz Gómez (2010): “Vers un islamo-nationalisme”, Confluences Méditerranée, 76, pp. 23-36.

253 . Gómez, Entre la sharía, pp. 136-144.

254 . Michael Cook (2000): Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 470-476.

255 . Múslim Ibn al-Hachchach (s. d.): Sahih Múslim (ed. M. F. Abd al-Baqi), Beirut, Dar Ihyá al-Turaz al-Árabi, nº 49.

256 . Ibn Taimiya (1976): Al-Hisba wa-masuliya al-hukuma fi-l-islam, El Cairo, Dar al-Chab, p. 76.

257 . Luz Gómez (2020): “Describir, prescribir, performar. La inteligibilidad de la sharía en el siglo XXI”, Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, 29, pp. 32-51.

258 . Andrew Hammond (2018): “Producing Salafism. From invented tradition to state agitprop”, en M. al-Rasheed (ed.), Salman’s Legacy. The Dilemmas of a New Era in Saudi Arabia, Oxford, Oxford University Press, p. 156.

259 . Para España, véase por ejemplo Hassan Selejmasi (2019): “El peligro del madjalismo en las mezquitas españolas”, Al-Ghurabá. Revista de contra-narrativa para la prevención de la radicalización violenta de etiología yihadista, 19, pp. 40-43.

260 . Roel Meijer (2011): “Politicizing ‘al-jarh wa-l-ta’dil’: Rabi b. Hadi al-Madkhali and the transnational battle for religious authority”, en N. Boekhoff-van der Voort, K. Versteegh y J. Wagemakers (eds.), The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki, Leiden, Brill, p. 379.

261 . Rabi al-Madjali (s. d.): Mánhach al-anbiyá fi-l-dawa ila Allah fi-hi al-hikma wa-l-aql, pp. 17-18 y 140, disponible en https://tinyurl.com/59v388nw

262 . Ibídem, pp. 181-182.

263 . Yasir Qadhi (2014): “On Salafi Islam”, Muslim Matters, 24 de abril, p. 3, disponible en https://tinyurl.com/k2mb9s5s

264 . Lacroix, Les islamistes saoudiens, p. 143.

265 . Noorhaidi Hasan (2008): “Saudi expansion, the Salafi campaign and Arabised Islam”, en M. al-Rasheed (ed.), Kingdom without Borders. Saudi Arabia’s Political, Religious and Media Frontiers, Londres, Hurst, p. 277.

266 . Abundan en YouTube audios y vídeos en este sentido, por ejemplo: https://www.youtube.com/watch?v=4R6a5cUDpvM, https://www.youtube.com/watch?v=qP2qmbSxyFI y https://www.youtube.com/watch?v=4HAywsUtjF4

267 . Existen varios hadices en que Mahoma previene contra los sabios que se acercan demasiado al poder; uno de los más radicales dice: “Si ves a un ulema que frecuenta en exceso los círculos del poder, puedes estar seguro de que es un ladrón”; transmitido por Abu Huraira y recogido en Al-Yami al-Sagir de al-Suyuti, disponible en https://tinyurl.com/4r8bdw56

268 . Sálih al-Fauzán (s. d.): “Al-Ijwán al-Muslimún ala tariq (al-yahud) fi ankar al-múnkar”, Qana Salmán al-Farisi, disponible en https://tinyurl.com/npyazte9

269 . Laurent Bonnefoy (2008): “Salafism in Yemen: a ‘Sauditation’?”, en M. al-Rasheed (ed.), Kingdom without Borders. Saudi Arabia’s Political, Religious and Media Frontiers, Londres, Hurst, p. 253.

270 . Lacroix, Les islamistes saoudines, p. 227.

271 . Zoltan Pall (2014): Kuwaiti Salafism and its Growing Influence in the Levant, Carnegie Endowment for International Peace, p. 24.

272 . Primer Time Zone (2021): “Hakim Al-Mutairi and the ‘Gaddafi Tent’”, Primer Time Zone, 26 de abril, disponible en https://tinyurl.com/kmkskbfa

273 . Husam Tammam (2009): Maa al-harakat al-islamiya fi-l-alam, El Cairo, Madbuli.

274 . En un espectro político muy distinto, pero dentro de esta misma lógica, los anarquistas han protagonizado su propio salto cualitativo; véase Laura Galián (2018): “Squares, Occupy movements and the Arab revolutions”, en C. Levy y M. Adams (eds.), The Palgrave Handbook of Anarchism, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 715-732.

275 . Aiman al-Zawáhiri (2002): Al-Walá wa-l-bará. Aqida manqula wa waqi mafqud, s. l., Ichdarat Gurfat al-Fachr.

276 . Aiman al-Zawahiri (2008): L'absolution. Le dernier livre du théoricien d'al-Qaida (trad. J. P. Milelli), s. l., Éditions Milelli.

277 . Luz Gómez (2019): "Ibn Hazm leído por los salafistas. Autoridad y teología andalusíes en el siglo XXI", en Islam y desposesión. Resignificar la pertenencia, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 84-88.

278 . Tomamos la traducción de este título de: Miguel Asín Palacios (1932): Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas, Madrid, Real Academia de la Historia.

279 . http://www.anasalafy.com

280 . Robert S. Leiken (2011): Europe's Angry Muslims: The Revolt of The Second Generation, Londres, Oxford University Press, pp. 151-188.

281 . Abu Qatada (2003): Maálim al-taifa al-mansura fi aqr dar al-muminín (bilad al-Sham), Minbar al-Tauhid wa-l-Yihad, disponible en https://tinyurl.com/fu8ur6. Brynjar Lia da la cifra de 51.356 visitas en febrero de 2007 en el principal repositorio bibliográfico yihadista, la web Minbar al-Tauhid wa-l-Yihad; Brynjar Lia (2008): Architect of Global Jihad. The Life of al-Qaida Strategist Abu Mus'ab al-Suri, Nueva York, Columbia University Press, p. 20.

282 . Abu Qatada, Maálim al-taifa, p. 3.

283 . Ibídem, p. 4.

284 . Ibíd., p. 5.

285 . Abu Qatada, Maálim al-taifa, p. 2.

286 . Amin Ayalon (1987): Language and Change in the Arab World. The Evolution of Modern Arabic Political Discourse, Nueva York-Oxford, Oxford University Press; y Amin Wael Abu-'Uksa (2016): Freedom in the Arab World. Concepts and Ideologies in the Arabic Thought in the Nineteenth Century, Cambridge, Cambridge University Press.

287 . Emilio González Ferrín (2000): El modernismo de Muhammad Ábduh, Madrid, Instituto Egipcio, p. 188.

288 . Henri Laoust ofrece un recuento de los artículos de Al-Manar dedicados a la lengua árabe en Le califat dans la doctrine de Rasid Rida, París, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1986, pp. 263-264, n. 37.

289 . Muhámmad Rachid Ridá (2015): Al-Jilafa, El Cairo, Hindawi Foundation for Education and Culture, pp. 85-87.

290 . Bernard Haykel (2009): "On the nature of Salafi thought and action", en R. Meijer (ed.), Global Salafism. Islam's New Religious Movement, Nueva York, Columbia University Press, p. 35.

291 . Véase la reflexión de Alfonso García Suárez a propósito de la traducción de la expresión “performative utterance” en John L. Austin (1975): Ensayos filosóficos (trad. Alfonso García Suárez), Madrid, Revista de Occidente, p. 218, N. del T.

292 . Quintan Wiktorowicz (2006): “Anatomy of the Salafi movement”, Studies in Conflict & Terrorism, 29, p. 218.

293 . Abd al-Rahmán al-Mubarakfuri (1990): Tuhfat al-ahwadi bi charh Yami al-Tirmidi (ed. Abd al-Rahmán Muhámmad Uzmán), Beirut, Dar al-Kútub al-Ilmiya, vol. 7, p. 334.

294 . Ibídem, pp. 4-5.

295 . Stéphane Lacroix (2010): Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée, París, PUF, pp. 128-129.

296 . Sáyyid Qutb (1991): Maálim fi-l-tariq, El Cairo, Dar al-Churuq, p. 173.

297 . Ibídem, pp. 101-102.

298 . Minbar al-Tauhid wa-l-Yihad es el nombre de un repositorio web que ha cambiado de dominio en varias ocasiones. Su contenido, de tenor salafista-yihadista, refleja sobre todo las tesis de Abu Muhámmad al-Maqdisi: http://jahied.eb2a.com/?i=1

299 . Farhad Khosrokhavar (2009): Inside Jihadism. Understanding Jihadi Movements Worldwide, Boulder, Paradigm, p. 39.

300 . Thomas Hegghammer y Stéphane Lacroix (2011): The Meccan Rebellion. The Story of Juhayman al-Utaybi Revisited, Bristol, Amal Press, p. 17.

301 . Abu Muhámmad al-Maqdisi (s. d.): Míllat Ibrahim wa-dáwat al-anbiyá wa-l-mursilín, s. l., Minbar al-Tauhid wa-l-Yihad.

302 . Al-Maqdisi, Míllat Ibrahim, p. 22.

303 . Abu Muhámmad al-Maqdisi (s. d.): Al-Dimuqratiya din, s. l., Minbar al-Tauhid wa-l-Yihad.

304 . Abu Muhámmad al-Maqdisi (1421 H.): Al-Kawáchif al-yaliya fi kufr al-daula al-saudiya, 2ª ed., s. l., Minbar al-Tauhid wa-l-Yihad.

305 . Joas Wagemakers (2012): A Quietist Jihadi. The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi [e-book], Cambridge, Cambridge University Press, p. 133.

306 . Brynjar Lia (2008), Architect of Global Jihad. The Life of al-Qaida Strategist Abu Mus'ab al-Suri, Nueva York, Columbia University Press.

307 . Brynjar Lia (2009): "'Destructive Doctrinarians': Abu Mus'ab al-Suri's Critique of the Salafis in the Jihadi Current", en Meijer, Global Salafism, p. 293.

308 . Thomas Hegghammer (2009): "Jihadi-salafis or revolutionaries? On religion and politics in the study of militant islamism", en Meijer, Global Salafism, p. 252.

309 . Abu Hamza al-Masri, "Jawaarij and Jihad", en: David Cook (2005): Understanding Jihad, Berkeley-Londres-Los Ángeles, University of California Press, pp. 171-172.

310 . Haykel, "On the nature of Salafi thought", p. 51.

311 . Luz Gómez (2018): Entre la sharía y la yihad. Una historia intelectual del islamismo, Madrid, Los Libros de la Catarata, pp. 160-161.

312 . Abu Músab al-Zarqawi (2003): Maálim al-taifa al-mansura fi bilad al-rafidín, s. l., Yami al-Kútub al-Islamiya, disponible en https://tinyurl.com/hr429c3y

313 . Risalat Amman: https://ammanmessage.com/?lang=ar

314 . Joas Wagemakers (2012): "'Seceders' and 'postponers'? An analysis of the 'khawarij' and 'murji'a' labels in polemical debates between quietist and jihadi-salfis", en J. Deol y Z. Kazmi (eds.), Contextualising Jihadi Thought, Londres, Hurst, p. 153.

315 . La refutación de la procrastinación en su totalidad fue objeto de su tesis doctoral, dirigida por Muhámmad Qutb en la Universidad de Um al-Qura y publicada en 1999 en Países Bajos: Záhirat al-iryá fi-l-fikr al-islami, Rosmalen, Dar al-Kalima.

316 . “The Speech of the Scholars upon Salmaan and Safar: part 1: Shaykhs Ibn Baz, al-Albaani and Ibn Uthaymeen”, pp. 8-9, disponible en https://goo.gl/vnD6fh

317 . Fetua sobre los atentados cometidos por el GIA durante la guerra civil argelina, titulada “Al-Radd ala ahl al-igtiyalat wa-l-tafyirat”: https://tinyurl.com/atm76c89

318 . Bruce Lawrence (ed.) (2005): Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden (trad. J. Howarth), Londres-Nueva York, Verso, pp. 262-263.

319 . Salah al-Din Hasan (2012): Al-Salafiyún fi Misr, Giza, Dar Awraq li-l-Nachr, p. 28.

320 . Stéphane Lacroix (2016): Egypt’s Pragmatic Salafis. The Politics of Hizb al-Nour, Carnegie Endowment for International Peace, p. 20, disponible en https://goo.gl/cwcEv8

321 . Sadek Hamid (2016): Sufis, Salafis and Islamists. The Contested Ground of British Islamic Activism, Londres-Nueva York, I. B. Tauris, p. 122.

322 . Al-Zawáhiri, Al-Walá wa-l-bará, p. 2.

323 . Ibídem, p. 26.

324 . Albert Nader (1984): Le système philosophique des mu'tazila (premiers penseurs de l'islam), Beirut, Dar al-Machreq.

325 . Abu-'Uksa, Freedom in the Arab World, pp. 8-12.

326 . "The Speech of the Scholars", p. 7.

327 . Wicktorowicz, "Anatomy", p. 224.

328 . Allal al-Fasi (1952): Al-Naqd al-dati, El Cairo, al-Maktaba al-Alimaniya, p. 114.

329 . Zoltan Pall (2016): "Salafi Dynamics in Kuwait. Politics, fragmentation and change", en F. Cavatorta y F. Merone (eds.), Salafism after the Arab Awakening. Contending with People's Power, Londres, Hurst, pp. 177-180.

330 . Lacroix, Les islamistes saoudiens, p. 87.

331 . Qadhi, “On Salafi Islam”, p. 7.

332 . Luz Gómez (2018): Entre la sharía y la yihad. Una historia intelectual del islamismo, Madrid, Los Libros de la Catarata, pp. 185-189.

333 . Antonio Gramsci (1977): Política y sociedad (trad. Jordi Solé-Tura), Barcelona, Península, p. 152.

334 . Jordi Moreras (2018): Identidades a la intemperie. Una mirada antropológica a la radicalización en Europa, Barcelona, Bellaterra.

335 . Husam Tammam (2009): Maa al-harakat al-islamiya fi-l-álam, El Cairo, Madbuli, pp. 230 y 226.

336 . Existe versión árabe e inglesa de este trabajo de Muhámmad Abu Rummán, publicado en Ammán en 2014 por la Friedrich Ebert Stiftung: Ana salafí. Bahz fi-l-huwiya al-waqiiya wa-l-mutajayyila lada al-salafiyín / I am a Salafi. A Study of the Actual and Imaged Identities of Salafis.

337 . Abu Rummán, I am a Salafi, pp. 232-235.

338 . Ibídem, p. 249.

339 . Richard Gauvain (2013): Salafi Ritual Purity. In the Presence

of God, Londres-Nueva York, Routledge, p. 263.

340 . Francis Fukuyama (2019): Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento (trad. Antonio García Maldonado), Barcelona, Deusto, pp. 17 y 94.

341 . Olivier Roy (2010): La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura (trad. Ana Escartín), Barcelona, Península, p. 151.

342 . Andrew Hammond (2018): "Producing Salafism. From invented tradition to state agitprop", en M. al-Rasheed (ed.), Salman's Legacy. The Dilemmas of a New Era in Saudi Arabia, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, p. 148.

343 . Joas Wagemakers (2012): A Quietist Jihadi. The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi [e-book], Cambridge, Cambridge University Press, p. 662.

344 . Hammond, "Producing Salafism", p. 153.

345 . Konrad Adenauer Stiftung, Sigma Conseil & the Arab Observatory of Religions and Freedoms (2016): Religion and Politics in North Africa, disponible en https://tinyurl.com/ryc3xjs3; Mohammed Masbah (2019): How Do Moroccan "Quietist" Salafis Think?, Moroccan Institute for Policy & Analysis, disponible en https://tinyurl.com/2p64824z; John L. Esposito y Dalia Mogahed (2007): Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think, Nueva York, Gallup Press.

346 . Luz Gómez (2020): “Describir, prescribir, performar. La inteligibilidad de la sharía en el siglo XXI”, Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, 29, pp. 40-41.

347 . Esposito y Mogahed, Who Speaks for Islam?, p. 6.

348 . Rafael Ortega (2020): “Sharía e identidad musulmana. Una pareja bien avenida”, Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, 29, pp. 88-99.

349 . Pew Research Center (2013): The World’s Muslims: Religion, Politics and Society, disponible en https://tinyurl.com/3pr4evk6

350 . Abul Ala Maududi (1982): Al-Islam wa-l-madaniya al-hadiza, Yedda, Al-Dar al-Saudiya li-l-Nachr wa-l-Tauzi.

351 . Masbah, How Do Moroccan “Quietist”, p. 28.

352 . Lidia Fernández Fonfría (2018): El pensamiento político-religioso y el discurso de Estado en el Marruecos postcolonial [Tesis doctoral], Universidad de Salamanca, p. 276.

353 . Masbah, How Do Moroccan “Quietist”, p. 29.

354 . Stefano M. Torelli (2016): “The multi-faceted dimensions of

Tunisian salafism", en F. Cavatorta y F. Merone (eds.), Salafism after the Arab Awakening. Contending with People's Power, Londres, Hurst, p. 160.

355 . Harakat al-Nahda (2014): "Barnamich Harakat al-Nahda", disponible en https://tinyurl.com/t2w5vnvc

356 . Ráchid al-Gannuchi (2000): Al-Haraka al-islamiya wa-masálat al-tagyir, Londres, Al-Markaz al-Magribi li-l-Buhuz wa-l-Taryama.

357 . Carmelo Pérez Beltrán y Javier García Martín (2015): "Las libertades públicas en Túnez tras las revueltas de 2011", Revista CIDOB d'Afers Internacionals, 109, pp. 77-78.

358 . Carmelo Pérez Beltrán (2018): "La ley tunecina sobre la eliminación de la violencia contra la mujer: la norma y el debate", Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, 25, p. 32.

359 . Hizb al-Nur (2021): "Bayán min al-haia al-barlamaniya li-Hizb al-Nur bi-chan al-mauqif ala mustalaha (madaniya al-daula) bi-l-tadilat al-dusturiya", Ana salafi, 26 de mayo, disponible en https://tinyurl.com/y33ekd5s

360 . Hammond, "Producing salafism", p. 156.

361 . Abu Rummán, I am a Salafi, p. 232.

362 . Hizb al-Nur (2018): “Bayan Hizb al-Nur bi-chan intijabat al-riasa 2018”, Ana salafi, 28 de enero, disponible en https://tinyurl.com/2kcmvp8p

363 . Muhámmad Kassab (2014): “Al-Nur yulinu al-asbab al-tisaa li-dam al-Sisi”, Al-Masri al-Youm, 4 de mayo, disponible en https://goo.gl/o4ZmEV

364 . Masbah, How Do Moroccan “Quietist”, p. 22.

365 . Brookings Institution, “Arab Public Opinion Poll 2011”, en: Masbah, How Do Moroccan “Quietist”, p. 31.

366 . Abu Rummán, I am a Salafi, p. 230.

367 . Yasir Qadhi (2014): “On Salafi Islam”, Muslimmatters.org, 24 de abril, p. 16, disponible en https://tinyurl.com/k2mb9s5s

368 . Muhámmad Fathi Hassán (2014): Al-Fikr al-siyasi li-l-tiyyarat al-salafiya, El Cairo, Al-Máktab al-Arabi li-l-Maárif, pp. 189-204.

369 . Abu Rummán, I am a Salafi, p. 169.

370 . Un repaso a las diferentes experiencias del salafismo tras las revueltas puede leerse en F. Cavatorta y F. Merone (eds.) (2016): Salafism after the Arab Awakening. Contending with People’s Power, Londres, Hurst.

371 . Leila Mortada-Zahra (2012): “Madeeha Anwar”, Words of Women from the Egyptian Revolution, episodio 7, YouTube, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=rfG4Cp7tt6s

372 . Kassab, “Al-Nur yulinu”.

373 . Abd al-Gani Imad (2012): Islamiyu Lubnán. Al-Wahda wa-l-ijtilaf ala ard al-mustahil, Dubái, Markaz al-Misbah li-l-Dirasat wa-l-Buhuz.

374 . Gómez, Entre la sharía, pp. 185-191.

375 . Masbah, How Do Moroccan “Quietist”, p. 32.

376 . Talal Asad (1973): “Two European images of non-European rule”, en T. Asad (ed.), Anthropology and the Colonial Encounter, Atlantic Highlands, Humanities Press, p. 113.

377 . Ali Benmakhlouf (2020): Pourquoi lire les philosophes arabes. L’héritage oublié, París, Albin Michel, pp. 119-120.

378 . Qadhi, “On Salafi Islam”, p. 15.

379 . Hassán (2014): Al-Fikr al-siyasi, pp. 167-168.

380 . Abu Khadeejah Abdul Wahid (2016): “Refutations of the major scholars on Abu Ishāq Al-Huwainī, Al-Ma’ribī, Turāth, Maghrāwī, Muhammad Hassān, etc.”, Abukahdeeja, 15 de enero, disponible en https://tinyurl.com/tzhvfheu

381 . Bruce Lawrence (ed.) (2005): Messages to the World, The Statements of Osama Bin Laden (trad. J. Howarth), Londres-Nueva York, Verso, pp. 8 y 26.

382 . Stéphane Lacroix (2010): Les islamistes saoudiens: une insurrection manquée, París, PUF, p. 291.

383 . Ola Salem (2019): “Who are the key Sahwa figures Saudi Arabia is cracking down on?”, Al Jazeera, 5 de junio, disponible en https://tinyurl.com/4d4t9jj8

384 . Abdeslam Maghraoui (2015): “Morocco: the king’s Islamists”, Wilsoncenter.org, 27 de agosto, disponible en https://tinyurl.com/b7wz8nen

385 . Al-Ittihad al-Alami li-Ulamá al-Muslimín, “Waziqa taarifiya bi-l-Ittihad wa-mabádii-hi”, Iumsonline.org, disponible en https://tinyurl.com/udzc6ehs

386 . International Union of Muslim Scholars Project, “Introduction”, Iumsonline.org, disponible en https://tinyurl.com/yksnapma

387 . Punto quinto de “Declaración del partido Al-Nur con motivo de las elecciones presidenciales de 2018”, en “Bayán Hizb al-Nur bi-chan intijabat al-riasa 2018”.

388 . Yamia al-Imam Muhammad Bin Saud al-Islamiya, “Al-Aman al-fikri”, disponible en https://tinyurl.com/3ba4jpz4

389 . Abdul Mohsin al-Harithy (2018): “Imam University warns students and staff against extremist preachers”, Saudi Gazette, 26 de marzo, disponible en https://tinyurl.com/w9unmays

390 . Abu Rummán, I am a Salafi, p. 229.

391 . Gauvain, Salafi Ritual Purity, p. 254.

392 . Stephane Lacroix (2012): “Sheikhs and politicians: inside the new Egyptian Salafism”, Policy Briefing (Brookings Doha Center), 12 de junio, disponible en https://tinyurl.com/eueckwey

393 . William McCants (2012): “The lesser of two evils: the Salafist turn to party politics in Egypt”, Middle East Memo, 23, p. 4, disponible en https://tinyurl.com/3pvht456

394 . MEE Staff (2016): “Senior Saudi cleric: Homosexuality should not be punished”, Middle East Eye, 3 de mayo, disponible en https://tinyurl.com/455hvbb3

395 . Masbah, How Do Moroccan “Quietist”, p. 12.

396 . Ibídem, p. 31.

397 . Christopher Pooya Razavian (2018): “Yaser Qadhi and the development of reasonable salafism”, en M. Bano, Modern Islamic Authority and Social Change. Evolving Debates in the West, Edimburgo, Edinburgh University Press, vol. 2, pp. 155-179.

398 . Yasir Qadhi (2015): “Apostasy in non-Muslim countries”, YouTube, en: Razavian, “Yaser Qadhi and the development”, p. 169.

399 . Qadhi, “On Salafi Islam”.

400 . Ibídem, p. 7.

401 . Abu Rummán, I am a Salafi, pp. 199-224.

402 . Qadhi no lo dice en estos términos, pero su exposición permite esta deducción; véase “On Salafi Islam”, p. 7, n. 10.

403 . Abu Rummán, I am a Salafi, pp. 159-196.

404 . Rafael Ortega Rodrigo (2019): “El movimiento salafista en el siglo XXI: nostalgia, modelo del Profeta y guetización”, en L. Gómez (ed.), Islam y desposesión. Resignificar la pertenencia, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 206-213.

405 . Faouad Halbouni (2017): “Revolutionary youth movements, religiosity and identity politics in Egypt”, Arab Reform Initiative, disponible en https://tinyurl.com/p7ndbst6

Índice

PRIMERA PARTE. SALAFISMO Y HIERBAJO

CAPÍTULO 1. EL SALAFISMO ES UNA COSA Y LA CONTRARIA

Una definición escurridiza

Salafismo y pragmática

Las afinidades electivas. Uso y manipulación del Hadiz

CAPÍTULO 2. REFUTACIÓN DE LA REFUTACIÓN. EL SALFISMO EN LA HISTORIA

Del logos hanbalí al logos salafí: tauhid y Hadiz

El regeneracionismo y sus límites

CAPÍTULO 3. LA MUNDANIDAD DEL SALAFISMO

Nostalgia e hibridismo: credo, sistema y praxis

El salafismo que nació del orientalismo

El salafismo olvidado

Del rapto al empoderamiento

SEGUNDA PARTE. MUTACIONES SALAFISTAS

CAPÍTULO 4. SALAFOTRANSNACIONALISMO

Nacionalismo y salafismo

Cuando el salafismo se internacionalizó

CAPÍTULO 5. QUIETISMO Y CONNIVENCIA

‘El islam es como el aire que respiras’

La tentación política de la apolítica

CAPÍTULO 6. CONDENAOS LOS UNOS A LOS OTROS, O DE LA PRÁCTICA DEL TAKFIRISMO

Impugnar la historia y reinventar la comunidad

Impugnar lo no islámico y construir el takfirismo

Impugnar la política y resignificar el activismo

CAPÍTULO 7. DE LA GUERRA DE MOVIMIENTOS A LA GUERRA DE POSICIONES

La conquista de la identidad

La ‘metáfora islámica’ fragmentada

BIBLIOGRAFÍA

NOTAS